1931
H5

Breslauer Studien zur historischen Theologie
herausgegeben von
Dr. Franz Xaver Seppelt, Dr. Friedrich Maier,
Dr. Berthold Altaner,
Professoren an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau.
Band XVIII

Schuld- und Sündopfer im Alten Testament

von

P. Dionys Schötz O. F. M.
Dr. phil. et theol.

✶

BRESLAU 1930
VERLAG MÜLLER & SEIFFERT

Schuld- und Sündopfer im Alten Testament

von

P. Dionys Schötz O. F. M.
Dr. phil. et theol.

1818

221.931
S 375
c. 1

*

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

BRESLAU 1930
VERLAG MÜLLER & SEIFFERT

Mit kirchlicher Druckerlaubnis gedruckt in der Antonius-Druckerei
Breslau 10-Carlowitz

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort VII

Übersicht über die häufiger zitierte Literatur . . . IX

Einleitung 1

1. Kapitel: Die Sühnopfergesetzgebung.

1. Die Opferthora 5
2. Sühnopfergesetze bei Weihe- und Reinigungsriten 11
3. Festopferbeschreibungen 20
4. Das Sühnopfer bei Ezechiel 27

2. Kapitel: Die Ursachen des Sühnopfers.

5. Der Unterschied zwischen Asham- und Chattatopfer 32
6. Das Ashamopfer 35
7. Das Chattatopfer 45

3. Kapitel: Der Opferritus.

8. Die Sühnemincha 53
9. Opfertier und Opferherr bei den blutigen Sühnopfern 56
10. Der Opferakt beim Ashamopfer 60
11. Der Opferakt beim Chattatopfer 62

4. Kapitel: Die Bedeutung des Blutes in der alttestamentlichen Vorstellungswelt.

12. Das Blutverbot 69
13. Das Bundesblut 77
14. Das Blut als Schutzmittel 80
15. Das Blut als Weihemittel 85

5. Kapitel: Die Bedeutung der Sühnopferzeremonien.

16. Die Blutzeremonie 90
17. Die Verwendung des Opfertieres 92
18. Das babylonische Neujahrsfest und das israelitische Tempelweiheritual 98
19. Kipper 102
20. Der Gedanke der Stellvertretung 106

6. Kapitel: Die geschichtliche Entwicklung des Sühnopfers.
21. Die Sühnopferforderung in der Geschichte Israels 115
22. Die Entwicklung des Sühnopferrituals . . . 121
Verzeichnis der wichtigsten Schriftstellen 125
Wichtige Sachen und Wörter 127

Vorwort.

Die Arbeit stellt einen Versuch dar, den israelitischen Vorstellungen über die spezifischen Sühnopfer nachzugehen und ihre vermutliche Entwicklung, wie sie vor allem in den mit diesen Sühnopfern verbundenen Zeremonien zum Ausdruck kommt, aufzuzeigen. Der Verfasser hat es bewußt vermieden, die Gesetzestexte einer der von der alttestamentlichen Wissenschaft angenommenen Quellen des Pentateuch zuzuschreiben und sie so von vornherein als zeitlich bestimmt zu betrachten. Für die Entwicklung des Rituals ist es belanglos, ob ein Ritualgesetz oder eine Gruppe von Gesetzen ihre endgültige literarische Form vor oder nach dem Exil gefunden hat. Es handelt sich darum, die Elemente der Ritualgesetze zu begreifen und die mögliche Entwicklung der durch sie festgelegten Zeremonien zu verstehen.

Die Arbeit ist der katholisch-theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich Wilhelm-Universität zu Breslau vorgelegen. Den Herren Professoren Dr. Alfons Schulz und Dr. Friedrich Wilhelm Maier danke ich auch an dieser Stelle für das freundlich fördernde Interesse, das sie der Arbeit entgegengebracht haben. Professor Schulz hat noch in liebenswürdiger Weise die Korrektur mitgelesen, eine Mühe, für die ich aufrichtig Dank sage. Besonderen Dank schulde ich den Herausgebern der Breslauer Studien zur historischen Theologie, die die Arbeit für wert gefunden haben, in der Reihe der Studien zu erscheinen.

Gedruckt wurde die Arbeit in der Hausdruckerei der Schlesischen Franziskanerprovinz. Wenn die Umschrift nicht immer in herkömmlicher Weise hergestellt wurde, so bitte ich dies aus den besonderen Verhältnissen der Druckerei zu verstehen und zu entschuldigen. Auf jeden Fall haben sich Bruder Desiderius Wiesiollek und seine Mitarbeiter alle

Mühe gegeben, für die ihnen gebührende Anerkennung nicht versagt bleiben darf. Der Provinzleitung der Schlesischen Franziskaner, die mir uneigennützig diese Möglichkeit der Drucklegung geboten hat, sage ich auch an dieser Stelle ehrerbietigen Dank.

Breslau-Carlowitz,
am Feste Allerheiligen 1930.

P. Dionys Schötz O. F. M.

Übersicht
über die häufiger zitierte Literatur.

Adler: Der Versöhnungstag in der Bibel, sein Ursprung und seine Bedeutung, in: ZATW 3 (1883) 178—184.

Allioli, Jos. Frz.: Handbuch der biblischen Altertumskunde. Landshut 1844.

Bähr, Karl Christian: Symbolik des Mosaischen Cultus. Heidelberg 1839; 2. Aufl. 1874.

Baentsch, Bruno: Exodus-Leviticus-Numeri. Göttingen 1903.

Bella, Basilius: Die Kapporeth und das Fest der Kippurim (griech.) in: Theologia 7 (1929) 312—327; 8 (1930) 17—34, 125—134.

Barton, G. A.: The religion of Israel. Newyork 1918.

Bennewitz, Fr.: Die Sünde im alten Israel. Leipzig 1906.

Benzinger, Das Gesetz über den großen Versöhnungstag, in: ZATW 9 (1889) 65—89.

Bertholet, A.: Leviticus. Tübingen 1901.

— Der Verfassungsentwurf des Hesekiels in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. Freiburg 1896.

Bramesfeld, Fr. Ad.: Der alttestamentliche Gottesdienst in seiner sinnbildlichen und vorbildlichen Bedeutung. Gütersloh 1864.

Bredenkamp, C. J.: Gesetz und Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik. Erlangen 1881.

Burney, C. F.: The Hebrew Word for „Atone", in: Expository Times 22 (1910/11) 325—327.

Calmet, Aug.: Commentaire literale sur les livres de l'Ancienne et de Nouveau Testament. Paris 1724.

Carpzovius, J. Gottl.: Apparatus historico-criticus Antiquitatum sacri codicis et gentis hebraeae. Fraustadt 1748.

Carpenter, E.: The Hexateuch. London 1900.

Cheyne, T. K.: The Date and Origin of the Ritual of the „Scapegoat", in: ZATW 15 (1895) 153—156.

— Jewish religious life after the Exile. Newyork 1898.

Chija: Additamenta ad codicem de die expiationum... cura Blasii Ugolini, in: Thesaurus Antiquitatum I. Venetiis 1744.

Cornely-Merk, Aug.: Introductionis in S. Scripturae libros Compendium. Parisiis 1927.

Crelier, H. J.: L'Exode et le Levitique. Paris 1886.

Curtiss, S. J.: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Leipzig 1903.

Curtiss, S. J.: Der Ursprung des Opfers bei den Semiten, in: Verhandlungen des 2. internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte in Basel. Basel 1905.

Davidson, A. B.: The word „atone" in the extra-ritual litterature, in: The Expositor 5. Ser. 10 (1899) 92—103.

— The Theology of the Old Testament. Edinburgh 1925.

Delitzsch, Frz.: Die Aussatzthora des Leviticus, in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Leben 1 (1880) 3—10.

Dillmann, August: Die Bücher Exodus und Leviticus. Leipzig 1880.

— Handbuch der Alttestamentlichen Theologie. Leipzig 1895.

Dürr, Lorenz: Religiöse Lebenswerte des Alten Testamentes. Freiburg 1928.

Duhm, B.: Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion. Tübingen 1905.

Duhn, Friedrich von: Rot und Tot, in: Archiv für Religionswissenschaft 9 (1906) 1—24.

Dussaud, René: Les origines cananeennes de la Sacrifice d'Israel. Paris 1922.

Eberharter, A.: Das Horn im Kult des Alten Testamentes, in: Zeitschrift für kath. Theologie 51 (1927) 394—399.

Eerdmans, B. D.: De grote Verzoendag, in: Theologisch Tijdschrift 38 (1904) 17—41.

— The Day of Atonement, in: The Expositor 7. Ser. 10 (1911) 493—504.

— Ezra and the Priestly Code, in: The Expositor 7. Ser. 10 (1910) 306—326.

— Alttestamentliche Studien IV. Das Buch Leviticus. Giessen 1912.

Ehrlich: Randglossen zur hebräischen Bibel. Leipzig 1909 ff.

Eitrem, S.: Opferritus und Voropfer bei Griechen und Römern. Kristiania 1915.

Elhorst, H. I.: Eine verkannte Zauberhandlung (Dtn 21, 1—9), in: ZATW 39 (1921) 58—67.

Fernandez, A.: I sacrifici privati nella legislazione mosaica, in: Civilta cattolica 64, 2 (1913) 277—291.

Galling, Kurt: Der Altar in den Kulturen des Alten Orients. Berlin 1925.

Gayford, S. C.: Sacrifice and Priesthood, Jewish and Christian. London 1924.

Goldzieher, Ignaz: Zu Sa'atnêz, in: ZATW 20 (1900) 36—37.

— Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, in: Archiv für Religionswissenschaft 13 (1910) 20—46.

Gramberg, C. P. W.: Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments. Berlin 1829/30.

Gray, Buchanan: The Nazirite, in: Journal of Theol. Studies 1 (1900) 201—211.

— Sacrifice in the Old Testament. Oxford 1925.

Greßmann, Hugo: Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mosesagen. Göttingen 1913.

Grimme, Hugo: Das Alter des israelitischen Versöhnungstages, in: Archiv für Religionswissenschaft 14 (1911) 130—142.

Gunkel, Hermann: Über die Beschneidung im Alten Testament, in: Archiv für Papyrusforschung 2 (1903) 13—21.

Haneberg, Dan. Bonifatius von: Die religiösen Altertümer der Bibel. München 1869.

Hehn, Johannes: Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung. Leipzig 1903.

Hengstenberg, Ernst Wilhelm: Die Authentie des Pentateuches. Berlin, 1. Bd. 1836. 2. Bd. 1839.

— Die Opfer der Heiligen Schrift. Berlin 1852.

Herrmann, J.: Die Idee der Sühne im Alten Testament. Leipzig 1905.

Hölscher, Gustav: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Giessen 1922.

Hoffmann, D.: Das Alter des Versöhnungsfestes, in: Magazin für Wissenschaft des Judentums 3 (1876) 1—20, 61—77.

— Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt. Berlin 1905/06.

— Einheit und Integrität der Opfergesetze, in: Magazin für Wissenschaft des Judentums 4 (1877) 1—17, 62—76, 125—141, 210—218.

Hommel, Fritz: Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897.

Hummelauer, Franz von: Commentarius in Exodum et Leviticum. Parisiis 1897.

Jacob, B.: Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Studien. Leipzig 1905.

Jevons, Frank Byron: An introduction of the history of Religion. London 1914.

Jirku, Anton: Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament. Leipzig 1912.

Kalish, M. M.: A historical and critical commentary on the Old Testament with a new Translation. Leviticus, Part 1 c. 1—10 London 1867; Part 2 c. 11—27 London 1872.

Karch, G.: Die mosaischen Opfer als vorbildliche Grundlage der Bitten im Vaterunser. 2 Bde. Würzburg 1856/57.

Kautzsch, E.: Biblische Theologie des Alten Testamentes. Tübingen 1911.

Keil, C. F.: Die Opfer des Alten Bundes nach ihrer symbolischen und typischen Bedeutung, in: Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche I 17 (1856) 609—629; II 18 (1857) 53—76; III 209—251; IV 437—469.

Kennett, R. H.: Old Testament Essays. Cambridge 1928.

Kittel, Rudolf: Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen. Leipzig 1921.

— Studien zur hebräischen Archäologie. Giessen 1908.

Kleinert, Paul: Religionsgeschichtliche Studien zur Theorie des Opfers, in: Theologische Studien und Kritiken 47 (1874) 417—461.

Köberle, Justus: Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München 1905.

König, Eduard: Geschichte der alttestamentlichen Religion. Gütersloh 1923.

— Theologie des Alten Testaments. Stuttgart 1922.

— The Hebrew Word for „Atone", in: Exp. Times 22 (1910/11) 232—234, 378—380.

Kortleitner, Frz. Xav.: Archaeologia Biblica. Innsbruck 1917.

— Formae cultus hebraici cum ceteris religionibus Orientis antiqui comparatae. Innsbruck 1927.

Kraetzschmar, Rich.: Das Buch Ezechiel. Göttingen 1900.

Krüger: Das alttestamentliche Sündopfer, in: Tübinger Quartalsschrift 34 (1852) 554—628.

Kuenen, Abraham: De godsdienst van Israel. Haarlem 1869 f.

Kurtz, Joh. Heinrich: Geschichte des Alten Bundes. Berlin 1 1853; 2 1858.

— Das mosaische Opfer. Ein Beitrag zur Symbolik des mosaischen Kultus. Mitau 1842.

— Der alttestamentliche Opferkultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung. Mitau 1862.

Lagrange, J. M.: Etudes sur les religions semitiques. Paris 1907.

Landersdorfer, Simon: Studien zum Biblischen Versöhnungstag. Münster 1924.

Langdon, Stephen H.: The Hebrew Word for „Atone", in: Exp. Times 22 (1910/11) 320—325, 380—381.

Lods, Adolphe: La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israelite. Paris 1906.

Löhr, Max: Das Ritual von Lev 16 (Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse 2. Jahr H. 1). Berlin 1925.

— Das Räucheropfer im Alten Testament. Halle 1927.

Lundius, Johannes: Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten. Hamburg 1711.

Marti, Karl: Geschichte der israelitischen Religion. Straßburg 1907.

Matthes, I. C.: Zoenoffers, in: Teyler's Theologisch Tijdschrift 2 (1904) 69—92.

— Der Sühnegedanke bei den Sühnopfern, in: ZATW 23 (1903) 97—129.

Mathieu, Gustave: La notion de sacrifice dans l'Ancien Testament et son evolution. Montauban 1902.

Medebielle, A.: L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament. 1 Rom 1924.

Merx, A.: Kritische Untersuchungen über die Opfergesetze Lev. 1—7, in: Zeitschrift für Wiss. Theologie 6 (1863) 41—84, 164—181.

Messel, N.: Die Komposition von Lev. 16, in: ZATW 27 (1907) 1—15.

Naville, Th.: Les sacrifices levitiques et l'éxpiation. Lausanne 1891.

Neumann, Wilhelm: Die Opfer des Alten Bundes, in: Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 3 (1852) 234 ff.; 4 (1853) 315 ff.

Oehler, G. F.: Theologie des Alten Testamentes. Stuttgart 1891.

Outram, Guilielmus: De sacrificiis libri duo. Londini 1677.

Ploss, H.: Geschichtliches und Ethnologisches über Knabenbeschneidung. S.-A. Leipzig 1885.

Reik, Theodor: Probleme der Religionspsychologie. 1. Teil: Das Ritual. Leipzig 1919.

Relandus, Hadrianus: Antiquitates sacrae nunc primum a Blasio Ugolino commentario philologico illustratae. Venetiis 1744.

Reuterskiöld, Edgar: Die Entstehung der Speisesakramente. Heidelberg 1912.

Riehm, Ed.: Über das Schuldopfer, in: Theol. Stud. und Krit. 27 (1854) 93—121.

— Der Begriff der Sühne im Alten Testament, in: Theol. Stud. und Krit. 50 (1877) 1—92.

Rink, W. F.: Das Schuldopfer, in: Theol. Stud. und Krit. 28 (1855) 369—381.

Sanda, A.: Moses und der Pentateuch. Münster 1924.

Schanz, P.: Der Opferbegriff, in: Tübinger Quartalschrift 76 (1894) 177—222.

Scheftelowitz, J.: Das Opfer der roten Kuh, in: ZATW 39 (1921) 113—123.

Schmalzl, Peter: Das Buch Ezechiel. Wien 1901.

Schmitz, Otto: Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments. Tübingen 1910.

Schmoller, A.: Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfertora, in: Theol. Stud. und Krit. 64 (1891) 205—288.

Scholl, G. H. F.: Über die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden, in: Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs. Herausg. von Christoph Benj. Klaiber. Stuttgart 1833.

Schollmeyer, F.: Biblische und Babylonische Sühne, in: Theologie und Glaube 20 (1928) 608—617.

Scholz, Paul: Die heiligen Altertümer des Volkes Israel. Regensburg 1868.

Schrank, Walther: Babylonische Sühneriten, besonders mit Rücksicht auf Priester und Büßer. Leipzig 1908.

Schultz, Hermann: Alttestamentliche Theologie. Göttingen 1896.

Schulz, Alfons: Die Bücher Samuel. Münster 1919/20.

— Der Sinn des Todes im Alten Testament. Braunsberg 1919.

Schwenn, Fr.: Gebet und Opfer. Heidelberg 1927.

Schwally, Friedrich: Das Leben nach dem Tode. Giessen 1892.

Smend, Rudolph: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg 1893.

Smith, Henry Preserved: The Old Testament Theory of Atonement, in: The American Journal of Theology 10 (1906) 412—422.

Smith, W. R.: Lectures on the religion of the Semites. 3 rd edition by Stanley a. Cook. London 1927.

Stade, Bernhard: Biblische Theologie des Alten Testamentes. 1. Bd. Tübingen 1905; 2. Bd. v. Bertholet 1911.

Stengel, P.: Opferblut und Opfergerste, in: Hermes 41 (1906) 230—246.

Stöckl, A.: Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte. Mainz 1861.

Thalhofer, Valentin: Das Opfer des Alten und Neuen Bundes. Regensburg 1870.

— Die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus, ihre Liturgie, ihre symbolisch-typische und dogmatische Bedeutung. Regensburg 1848.

Thompson, R. Campell: The Devils and evil spirits of Babylonians. London 1904.

Thureau-Dangin: Rituels accadiens. Paris 1921.

Torge, Paul: Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament. Leipzig 1909.

Vincent, Hugues: Canaan d'apres l'exploration récente. Paris 1907.

Vollers, K.: Die Symbolik des Masḥ in den semitischen Sprachen, in: Archiv für Religionswissenschaft 8 (1905) 97—103.

Volz, Paul: Die Handauflegung beim Opfer, in: ZATW 21 (1901) 93—100.

Weinel, H.: Maschach und seine Derivate, in: ZATW 18 (1898) 1 ff.

Wellhausen, Julius: Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testamentes. Berlin 1899.

Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin 1905.

— Reste arabischen Heidentums. Berlin 1897.

— Zwei Rechtsriten bei den Hebräern, in: Archiv für Religionswissenschaft 7 (1904) 33—41.

Wendel, Adolf: Das Opfer in der altisraelitischen Religion. Leipzig 1927.

Wurster, P.: Zur Charakteristik und Geschichte des Priestercodex und Heiligkeitsgesetzes, in: ZATW 4 (1884) 112—133.

Zapletal, Vinc.: Der Totemismus und die Religion Israels. Freiburg 1901.

Zimmern, Heinrich: Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion. Leipzig 1901.

— Zum babylonischen Neujahrsfest. 1 Leipzig 1906; 2 Leipzig 1918.

Einleitung.

Das Opfer ist ein wesentlicher Bestandteil religiöser Betätigung. So verschiedenartig auch die Auffassung der neueren Religionsgeschichte vom Opfer ist, es ist wesentlich eine Gabe an die Gottheit. So unterscheidet sich das Opfer vom Gebet: beim Opfer gibt der Fromme, beim Gebet verlangt oder bittet er. Das Gebet ist in seiner ursprüglichen Form ein Verlangen an die Gottheit, das Opfer ein Geschenk für die Gottheit. Es gehört weiterhin zum Wesen des Opfers, daß es mit irgendeinem, wenn auch noch so einfachen Ritus dargeboten wird. Zehnten, Tempelsteuern können nicht als Opfer im eigentlichen Sinne angesehen werden.

Die Absicht, in der der Fromme Opfer bringt, kann verschieden sein, so verschieden wie die menschlichen Verhältnisse überhaupt sind. Aber alle Absichten lassen sich auf drei Grundbeweggründe zurückführen, aus denen sich der Mensch der Gottheit opfernd naht.

Der Mensch bringt der Gottheit Opfergaben einzig und allein zum Gebrauche der Gottheit selbst. Er hat keine weitere Absicht, die sein eigenes Leben angeht, er erfüllt seine Pflicht, die ihm auferlegt ist, für den Unterhalt der Gottheit zu sorgen. „Die Menschen wollen wir schaffen. Der Dienst der Götter sei ihre Dienstleistung ... die Feste der Götter zu pflegen; frisches Wasser auszugießen". [1])

Nicht immer aber ist der Mensch bloß der Diener der Gottheit, der seine Gaben bringt und sich dann ehrfurchtsvoll zurückzieht. Er darf auch an den Festfeiern der Götter teilnehmen, darf sich freuen mit der Gottheit und sich mit ihr in die Gaben teilen, die er gebracht hat.

Endlich aber hat der Mensch oft Anlaß genug, den wirklichen oder vermeintlichen Zorn der Gottheit zu beschwichtigen, Gaben darzubringen, den Groll der Götter zu besänftigen

[1]) Keilschrifttexte aus Assur rel. Inhalts No. 4 26—27 Rv 8—9. Vgl. Ebeling in: Altorientalische Texte zum A. T. 135.

und sich ihrer Gnade und Huld wieder zu versichern. Es sind also drei Arten von Opfern zu unterscheiden: Hoheitsopfer, Gemeinschaftsopfer und Sühnopfer.

Die Hoheitsopfer haben den ausschließlichen Zweck, die Gottheit zu ehren, des Menschen Abhängigkeit von ihr, sein Streben, ihr zu dienen, auszudrücken. In Israel dient in erster Linie das Brandopfer (ʿola) dieser Absicht der ausschließlichen Gottesverehrung. Es ist ein Tieropfer, bei dem das ganze Tier in einem genau festgelegten Ritus verbrannt wird (Lev 1, 1—13. 14—17). Es ist das Hoheitsopfer im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Mensch hat die Aufgabe, die Gottheit mit Gaben zu ehren, er darf nicht mit leeren Händen vor ihr erscheinen (Ex 23, 15; 34, 20). Es ist des Königs erste Pflicht, Hoheitsopfer darzubringen und für die genaue Durchführung des Opferrituals zu sorgen (1 Kön 9, 25; 2 Kön 10, 24; 16, 12—16). Es erscheint wahrscheinlich, daß das israelitische Hoheitsopfer eine Speisengabe an die Gottheit war, bestehend aus Fleisch und Pflanzenkost mit dem dazu gehörigen Tranke (Ex 29, 38—42; Num 15, 1—16; 28, 1—8; 1 Sam 1, 24).

Die Gemeinschaftsopfer dienen in erster Linie dem Gedanken der Vereinigung des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander. Der Mensch wird von der Gottheit gewürdigt, an der Opfermahlzeit teilzunehmen, sich mit ihr an Speise und Trank zu erfreuen. Das ist das Wesen des Kommunionopfers. Es hat in Israel den Namen Zebach (Shelamim) (Lev 3, 1—17). Ein fröhlicher Zug zeichnet diese Art Opfer aus. Es ist ein Sichfreuen vor Gott, ein Fröhlichsein vor Jahwe.

Die Sühnopfer dienen der Versöhnung. Sie sollen wieder gut machen, was der Mensch gefehlt hat, sie sollen reinigen und heiligen und den Menschen wieder instand setzen, vor seinem Gotte zu erscheinen. Nur zu leicht erregt der Mensch bewußt oder unbewußt den Zorn der Götter. Krankheit und Unglück sind die deutlichen Zeichen, daß sich Gott oder Göttin grollend von ihm abgewendet haben. Angenehmer Opferduft scheint das am besten geeignete Mittel zu sein, den grollenden Sinn der Götter zu wenden. So heißt es von Gudea: Im shu-gu-lam, dem Schreckensorte, der Gerichtsstätte, dem Orte, da Ningirsu die Länder übersieht, einen gemästeten

Hammel... legte er hin. Zypressenholz, arzallu-Holz aus den Bergen häufte er auf das Feuer, von der duftenden Zeder zu Wohlgerüchen für die Gottheit, er wandelte ihr Herz.[2])

In Israel nimmt das Sühnopfer einen breiten Raum in der religiösen Praxis ein. Jedes Hoheitsopfer hat mehr oder weniger Sühnecharakter, soweit es der Mensch im Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit, in der Absicht die Gottheit zu versöhnen darbringt. Die levitische Gesetzgebung hat zwei eigenartige Typen von Sühnopfern ausgebildet, die im besonderen Sinne der Versöhnung mit Gott dienen. Es sind die beiden Opfer, die als Sündopfer (חטאת) im eigentlichen Sinne und als Schuldopfer (אשם) bezeichnet werden. Der Bedeutung dieser beiden eigentümlichen Opferarten nachzugehen, ihre mögliche Entwicklung aufzuzeigen, ist Aufgabe dieser Arbeit.

[2]) Vorderasiatische Bibliothek I 98 f.

1. Kapitel.

Die Sühnopfergesetzgebung.

§ 1.

Die Opferthora.

In die Erzählung des Alten Testamentes von der Aufrichtung des Heiligtums (Ex 40, 16—38), der Priesterweihe Aarons und der Weihe des Heiligtums (Lev 8) schiebt sich eine Sammlung von Gesetzen ein, die das Opferwesen zum Gegenstande haben (Lev 1—7). Diese Opfergesetze behandeln die verschiedenen Opferarten und geben eine hinreichend klare Vorstellung von den Zeremonien, die mit den einzelnen Opfern verbunden sind.[3]) Es sind in dieser Opfergesetzgebung deutlich zwei Reihen zu unterscheiden: die eine ist an das Volk (Lev 1, 1—6, 7), die andere an die Priesterschaft (Lev 6, 8—7, 21) gerichtet.[4]) Beide Teile sind aber auf einander hingeordnet und ergänzen sich.[5]) Die Opfer, die dem besonderen Zwecke der Versöhnung, der Sühne dienen, finden sich Lev 4, 1—6, 7 und 6, 24—7, 10. Im einzelnen behandeln 4, 1—13 das Sündopfer des Hohenpriesters, 4, 14—21 das des ganzen Volkes, 4, 22—26 das Sündopfer des Fürsten (nasi), 4, 27—5, 13 das Sündopfer des gewöhnlichen Mannes. In 5, 14—26 wird das Schuldopfer behandelt. 6, 17—7, 7 regeln bestimmte priesterliche Aufgaben, die mit diesen beiden Arten von Opfern verbunden sind. Die Gesetze der ersten Gruppe zerfallen sachlich in Gesetze über das Chattatopfer und Gesetze über das Ashamopfer (5, 14—26). Formell werden die Asham-Opfergesetze durch die Einleitungsformel: „Da sprach Jahwe zu Moses“ (5, 14. 20) als aus zwei gesetzgeberischen Akten fließend dargestellt. Nach dem ersten Gesetz wird ein Ashamopfer für Veruntreuung an heiligen Sachen verlangt

[3]) Medebielle, Expiation 32.
[4]) Hummelauer, Lev. 356; Dussaud, Sacrifice 10.
[5]) Merx, Opfergesetze 42—45; Kuenen, Einleitung 80.

5, 14—16), nach dem zweiten ein solches für Veruntreuung dem Mitmenschen gegenüber (5, 20—26).[6]) Einige Schwierigkeit bieten die VV. 5, 17—19. Sie erscheinen Baentsch als ein Zusatz konfusester Art, in dem die Funktionen des Sündopfers mechanisch auf das Ashamopfer übertragen werden.[7]) Schon Schmoller glaubte in den VV. eine Parallele zu den Sündopfergesetzen sehen zu müssen, in der für die gleichen Vergehen ein Ashamopfer verlangt werde, für die nach 4, 27 ff. ein Chattatopfer gefordert war.[8]) Merx scheidet die VV. als wertloses Einschiebsel aus.[9]) Sie werden von der modernen Kritik einem jüngeren Verfasser zugewiesen als dem Verfasser des Hauptgesetzes.[10])

Sehen wir vorläufig von diesen VV. ab, so ergeben sich für das Ashamopfergesetz folgende Eigentümlichkeiten: Die Sünde, die ein Ashamopfer erfordert, wird als מעל bezeichnet (5, 15. 21), die veruntreute Sache muß mit $^1/_5$ Aufschlag zurückgegeben werden (5, 16. 24), als Opfertier wird ein Widder verlangt, den Moses, oder was in späterer Zeit dasselbe ist, der Priester auswählt (בערכך 5, 15. 25).

In dem Gesetz 5, 17—19 fehlt der Ausdruck מעל, es fehlt auch die Verpflichtung zur Rückgabe des veruntreuten Gutes mit $^1/_5$ Aufschlag, anderseits aber ist das verlangte Opfertier ein Widder nach der Wahl des Priesters (5, 18), und das Opfer wird ausdrücklich als Ashamopfer bezeichnet (5, 19). Zweifellos wird durch dieses Gesetz für bestimmte Verfehlungen ein Ashamopfer verlangt. Die Art dieser Verfehlungen ist nun allerdings in ganz allgemeinen Worten angegeben, die fast wörtlich mit 4, 2. 13. 22. 27, der allgemeinen Einleitungsformel zu den Sündopfern, übereinstimmt. So wenig sich nun aus der allgemeinen Formel beim Sündopfer etwas über die bestimmte Art der Sünde ausmachen läßt, so wenig hier. In dem לא ידע V. 17 liegt durchaus nicht das Unterscheidende.[11])

---

[6]) Hummelauer, Lev. 361.

[7]) Exod.-Num. 321, 330.

[8]) Sühne 258.

[9]) Opfergesetzgebung 72.

[10]) Wellhausen, Komposition 334; Berthelot, Lev. 16; Sanda, Moses 243.

[11]) Gegen Hoffmann, Leviticus 210; Kurtz, Opfer 211 f.

Der Ausdruck steht parallel zu בִּשְׁגָגָה (4, 2) und will nichts anderes sagen, als daß es sich auch hier nur um Sünden handelt, die nicht mit erhobener Hand (Num 15, 30) ausgeführt worden sind. Man wird annehmen dürfen, daß dieses Gesetz noch andere Ashamverfehlungen im Auge hatte als die in 5, 14—16. 20—26 angegebenen. Alle diese Fälle faßt der Verfasser oder Interpolator in dieser allgemeinen Formel zusammen, fügt das Gesetz ohne neue Einleitungsformel dem Vorausgehenden an und gibt ihm eine allgemeine Gültigkeit. [12])

Lev 5, 14—26 enthält also drei Gesetze: das eine verlangt für Sünden, deren Art nicht näher angegeben wird, einen Widder, dessen Wahl dem Priester überlassen bleibt, als Ashamopfer (5, 17—19). Die beiden anderen Gesetze fordern für Eigentumssünden, sei es an heiligen (5, 14—16) sei es an profanen Sachen (5, 20—26), außer dem Ashamopfer auch noch die Rückerstattung von $^6/_5$ des veruntreuten Wertes.

Das Ritual des Ashamopfers wird in den für die Priester bestimmten Gesetzen (6. 7) in 7, 1—7 behandelt. [13]) Das Opfertier wird an der gleichen Stelle wie das Brandopfertier geschlachtet (7, 2), das Blut wird ringsum an den Altar gesprengt (7, 2), die Fetteile werden auf dem Altare verbrannt (7, 3—5), das übrige Fleisch gehört dem diensttuenden Priester (7, 7 b). In diese durchsichtige Schilderung des Rituals schiebt sich eine Bestimmung darüber, daß alle männlichen Mitglieder der Priesterschaft das Ashamopferfleisch essen dürfen, daß es als hochheilig in gleicher Weise zu behandeln ist wie das Chattatopfer. Diese Bestimmung ist aus einem anderen Gedankenkreis erwachsen als das Ritualgesetz und ist mit den analogen Bestimmungen über das Chattatopfer (6, 17—23) zu vergleichen. [14])

Die Sündopfer werden in Lev 4, 1—5, 13 und 6, 17—23 behandelt. Kapitel 4 regelt die Sündopfer nach der bürgerlich-religiösen Stellung derer, die zu einem Sündopfer verpflichtet sind. Über die einzelnen Sünden, die ein solches Opfer verlangen, erfahren wir in diesem Kapitel nichts, wohl aber wer-

---

[12]) Riehm, Schuldopfer 99.
[13]) Kuenen, Einleitung 81.
[14]) Merx, Opfergesetzgebung 79.

den die einzelnen Zeremonien genauer behandelt. Das Sündopfer des Hohenpriesters (4, 1—12) und des ganzen Volkes (4, 13—21) ist ein Stier, dessen Blut zu Sprengungen vor dem Allerheiligsten und am Räucheraltar verwendet wird. Die Fetteile werden auf dem Brandopferaltare geopfert, das übrigbleibende Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt. Für die Sünde eines Fürsten wird ein Ziegenbock verlangt (4, 22—26), für die eines gewöhnlichen Mannes (4, 27—35) eine weibliche Ziege (4, 27—31) oder ein Lamm (4, 32—35). Die Blutzeremonie ist einfacher als bei den großen Sündopfern: das Blut wird an die Hörner des Brandopferaltares gestrichen. Die Fetteile werden auch hier geopfert, über die Verwendung des übrigen Fleisches wird in diesem Abschnitt nichts ausgesagt. Wir haben es in diesem Kapitel mit Zeremonialgesetzen zu tun, die den Ritus bei den einzelnen Sündopfern regeln.

Aus einer anderen Gedankenwelt fließen Lev 5, 1—6. Hier werden einzelne Vergehen aufgezählt, für die ein Opfer, nämlich eine Ziege oder ein Lamm, verlangt wird. Über die Zeremonien erfahren wir nichts.[15]) In 5, 7—13 dagegen sind wieder Zeremonialgesetze für das sogenannte Armensündopfer enthalten.

In welchem Verhältnis steht 5, 1—6 zu den anderen Teilen dieser Sündopfer-Gesetzgebung? Die Terminologie im Gebrauche von chattat und asham ist in diesem Abschnitt zweifellos schwankend.[16]) Diese Beobachtung hat viele Forscher dazu geführt, dieses Stück als Ashamopfer-Gesetz zu erklären.[17]) Zieht man aber in Betracht, daß dieses Gesetz andere Voraussetzungen hat, daß das Wort asham in einem weiteren Sinne für Verschuldung überhaupt gebraucht wird[18]), so wird man in 5, 1—6 nichts anderes als ein Gesetz über das Chattatopfer sehen können.[19]) Anderseits sind die Eigentümlichkeiten dieses Abschnittes stark genug, um das Stück, wenn nicht einem anderen Verfasser, so doch einer anderen Art von

---

[15]) Eerdmanns, Lev. 10.

[16]) Baentsch, Ex.-Num. 321 f.; Bertholet, Lev. 11.

[17]) Gramberg, Religionsideen I 124; Bähr, Symbolik II 404 f.; Stöckl, Opfer 287; Herrmann, Sühne 79.

[18]) Riehm, Schuldopfer 94.

[19]) Kurtz, Opfer 230; Oehler, Theologie 485.

Gesetzen zuzuschreiben und als selbständige Gesetzesgruppe aus dem Zusammenhang der Zeremonialgesetze auszuscheiden.[20]) 5, 1—6 können nicht in einer Linie mit Kapitel 4 angesehen werden[21]): ihre Absicht ist eine andere. Sie können auch nicht als Anhang zum Vorausgehenden angesehen werden[22]): Gesetze verschiedener Ordnung stehen nicht im Verhältnis von Hauptgesetz und Anhang zueinander.

Gemäß den Nachtragsbestimmungen über das Sündopfer (6, 17—23) wird das Sündopfer an der gleichen Stelle wie das Brandopfer geschlachtet (6, 18), wegen der Hochheiligkeit des Opfers muß auf die Behandlung des Blutes besondere Vorsicht verwendet werden (6, 20. 21), der Genuß der gewöhnlichen Sündopfer steht nur den männlichen Mitgliedern der Priesterfamilie zu (6, 22), die Sündopfer, deren Blut in das Heiligtum gebracht worden ist, müssen verbrannt werden (6, 23). 6, 19 gibt dem Priester vom Dienst ein besonderes Recht auf das Sündopferfleisch. Der Vers zerreißt den Zusammenhang des Ganzen und steht irgendwie in Widerspruch mit V. 22.[23]) Er darf als Stück einer älteren Gesetzgebung angesehen werden, dem gegenüber V. 22, der allen männlichen Mitgliedern der ganzen Priesterschaft das Sündopferfleisch zu essen erlaubt, eine Erweiterung darstellt, die notwendig wurde, als sich herausstellte, daß der diensttuende Priester allein unmöglich die ganze Masse des Sündopferfleisches aufzehren könne.[24])

Die sogenannte Opferthora enthält also, soweit die Sühnopfer in Frage kommen, folgende Gesetze: 1. Gesetze, die für bestimmte Vergehen Sühnopfer verlangen a) Chattatopfer Lev 5, 1—6, b) Ashamopfer Lev 5, 14—26. Der Aufbau der Gesetze ist ganz durchsichtig. Eingeleitet mit נפשׁ כי (5,1. 15. 17. 21) bestimmen sie die Art der Sünde, verlangen eine bestimmte Opfergabe und schließen mit der Bestimmung, daß der Priester die Sühnopferzeremonien vornehmen soll, um Versöhnung zu schaffen (5, 6 [LXX]. 16. 18. 26).

---

[20]) Stade in: ZATW 15 (1895) 178; Schmoller, Sühne 252; Baentsch, Ex.-Num. 322; Sanda, Moses 243.

[21]) Gegen Eerdmanns, Lev. 9 f.

[22]) Gegen Kuenen, Einleitung 80.

[23]) Merx, Opfergesetzgebung 64.

[24]) Hummelauer, Lev. 392.

2. Gesetze, die die Zeremonien bei den Sühnopfern regeln a) Chattatopfer Lev 4. 5, 7—13; 6, 17—23, b) Ashamopfer 7, 1—6.

Eine zu Lev 4 parallele Sühnopfergesetzgebung findet sich Num 15, 22—29. Das Gesetz verlangt Sündopfer für das ganze Volk (15, 22—26) und Sündopfer für den einzelnen (15, 27—29), wenn die Sünde aus Unwissenheit oder Übereilung geschehen ist. Auf Sünden mit erhobener Hand (15, 30) ist der Tod gesetzt.

Das Gesetz zeigt gegenüber Lev 4 einige Eigentümlichkeiten. Rein formell ist der erste Teil, die Bestimmung für das ganze Volk, in der zweiten Person des Plural redigiert, der zweite Teil zeigt die Formulierung mit ראם נפשׁ (15, 27) wie die Gesetze der Opferthora. Inhaltlich wird für die unvorsätzliche Sünde des ganzen Volkes ein Farren als Brandopfer verlangt mit dem dazugehörigen Speise- und Trankopfer (15,24) und ein Ziegenbock als Sündopfer (15, 24 b). Für die unvorsätzliche Sünde des einzelnen Israeliten wird eine Ziege als Sündopfer gefordert (15, 27).

In welchem Verhältnis stehen Lev 4 und Num 15 zueinander? Haben wir es mit Gesetzen zu tun, in denen sich die Praxis verschiedener Zeiten oder wenigstens die Postulate verschiedener Autoren spiegeln [25]), gibt Num 15 eine ältere Bestimmung wieder als Lev 4 [26]), oder ist Num 15, 22—31 eine Erweiterung und Erklärung von Lev 4 [27])? Die Frage dürfte nicht ohne weiteres zu entscheiden sein. Die Vermutung, Lev 4 habe den Fall im Auge, daß sich das Volk wirklich versündigt hat, Num 15 dagegen den, daß das Volk nicht als Täter, sondern nur als juristisch verantwortlich für die Sünde eines unbekannt Gebliebenen in Frage kommt [28]), hat im Texte nicht den geringsten Anhalt.

Schwierigkeit macht nur das Sündopfer des Volkes (Num 15, 22—26) verglichen mit Lev 4, 13—21. Das Sündopfer des einzelnen Israeliten (Num 15, 27) weicht nicht

---

[25]) Bertholet, Lev. 12 f.; Herrmann, Sühne 95.
[26]) Adler, Versöhnungstag 183.
[27]) Kuenen, Einleitung 296.
[28]) Oehler, Theologie 496.

nennenswert von der Forderung Lev 4, 28; 5, 6 ab. Lev verlangt als Opfer für die Sünde der ganzen Gemeinde einen Farren (4, 14), Num dagegen verlangt einen Ziegenbock als Sündopfer und dazu noch einen Farren als Brandopfer (Num 15, 24). Von einem Brandopfer weiß Lev 4, 13—21 nichts.

Soviel ist sicher: in Lev 4 haben wir es mit Zeremonialgesetzen zu tun, während Num 15 nur eine bestimmte Opferforderung erhebt, sich über die Zeremonien aber ausschweigt. Weiterhin handelt es sich in Lev 4 um Tatsünden in Dingen, die die Israeliten nicht tun dürfen (Lev 4, *2. 13. 22. 27*), in Num 15 dagegen um Unterlassungssünden in Dingen, die den Israeliten zu tun befohlen sind (Num 15, *22*). Es besteht also durchaus die Möglichkeit, daß für Unterlassungssünden der ganzen Gemeinde, soweit sie nicht vorsätzlich begangen wurden, ursprünglich ein Farren als Brandopfer mit dem dazugehörigen Speise- und Trankopfer zur Versöhnung verlangt wurde. Dieses Versöhnungsbrandopfer wurde durch ein Sündopfer, bestehend aus einem Ziegenbock, ergänzt.[29]) Diese Ergänzung kann sehr wohl aus einer Zeit stammen, in der man das spezifische Sündopfer stärker betonte und auch auf Fälle ausdehnte, für die ursprünglich eine andere Art der Sühne vorgesehen war.[30])

§ 2.

Sühnopfergesetze bei Weihe- und Reinigungsriten.

1. Die Priesterweihe Aarons.

In der Anweisung über die Priesterweihe Aarons (Ex *29*) findet sich folgendes Gesetz über das Sündopfer: Ein Jungstier soll von Moses geschlachtet werden, nachdem Aaron und seine Söhne ihre Hand auf den Kopf des Opfertieres gestemmt haben (Ex *29*, 10. 11). Von dem Blute des Opfertieres hat Moses einen Teil an die Hörner des Altares zu streichen, das übrigbleibende Blut am Altargrund (יסוד) auszugießen (Ex *29*, 12). Die Fetteile werden auf dem Altare geopfert (Ex *29*, 13), alles andere aber außerhalb des Lagers ver-

[29]) Medebielle, Expiation 52.
[30]) Herrmann, Sühne 95.

brannt (Ex 29, 14). Es ist ein Chattatopfer. Die Ausführung dieses Befehles wird Lev 8, 14—17 erzählt. In dieser Schilderung ist auffällig, daß die Blutzeremonie am Altare als ein Mittel bezeichnet wird, den Altar zu entsündigen und ihn zu weihen, um auf ihm Sühnezeremonien vornehmen zu können (Lev 8, 15).

Es entsteht die Frage: Ist das Sündopfer, von dem Ex 29, 10—14 und Lev 8, 14—17 die Rede ist, ein Sündopfer, das für Aaron und seine Söhne dargebracht wird, oder ist es ein Sündopfer, um den Altar zu entsühnen? Nach den klaren Worten von Ex 29, 36: „Du sollst für jeden Tag einen Sündopferfarren darbringen zum Vollzug der Sühne und sollst den Altar entsündigen, indem du die Sühnehandlung an ihm vollziehst" in Verbindung mit Lev 8, 15 dürfte wohl kein Zweifel sein, daß es sich bei diesem Sündopfergesetz darum handelt, den Ritus für die Entsündigung des Altares zu beschreiben. Abgesehen davon, daß Aaron und seine Söhne die Hand auf den Kopf des Sündopfertieres aufstemmen sollten, steht das Opfer in keiner Beziehung zu Aaron (Ex 20, 10; Lev 8, 14). Die Bemerkung über das Handaufstemmen löst sich wegen der harten Singular-Konstruktion leicht aus dem Zusammenhang. Ex 29, 10 b und Lev 8, 14 b sind eine Auffüllung von einem Späteren, der bei seiner Kenntnis des ganzen Opferrituals die Zeremonie des Handaufstemmens vermißte und sie durch Aaron vollziehen ließ. Ursprünglich stand in dem Falle die Handaufstemmung Moses als dem Herrn des Opfers zu. Durch die auffüllende Glosse ist das ursprüngliche Altar-Sühnopfer zu einem Sühnopfer für Aaron und seine Söhne geworden. Bei dieser Auffassung des Textes entfällt jeder Widerspruch [31]) mit Lev 4, 4—12. Ist nämlich Ex 29, 10—14 eine Parallele zu Lev 4, 4—12, dann bleibt unerklärt, daß in dem einen Fall das Blut des Opfertieres nur an die Hörner des Brandopferaltares gestrichen wird, während es nach der anderen Bestimmung auch in das Heiligtum zu bringen ist. Ist aber Ex 29, 10—14 eine Altarsühne oder ein Weiheritus, dann ist es verständlich, wenn das Blut nur zu Zeremonien am Altare verwendet wird. Es fällt also auch jeder Grund

[31]) Wellhausen, Komposition 136.

der Kritik weg [32]), Lev 4, 3—12 von vornherein einer späteren Zeit mit einer mehr entwickelten Opferpraxis zuzuschreiben.

2. Die Weihe der Leviten.

Bei der Weihe der Leviten (Num 8, 6—22) werden zwei Stiere als Opfertiere verlangt (Num 8, 8. 9), von denen der eine als Sündopfer, der andere als Brandopfer dargebracht werden soll (Num 8, 12). Von den Zeremonien wird nur der Ritus der Handaufstemmung angeführt (8, 12). Dies ist insofern auffällig, weil bei anderen Weiheanlässen immer auch der Ritus beschrieben wird, nach dem die Tiere dargebracht werden sollen. Weiterhin ist die Frage nicht unberechtigt, zu welchem Zwecke hier noch ein Sündopfer dargebracht wird. Nach dem Weihezeremoniell werden die Leviten erst mit Reinigungswasser besprengt [33]), sie haben sich die Körperhaare abzurasieren und ihre Kleider zu waschen, auf daß sie rein seien (8, 8). Sie werden durch eine eindrucksvolle Zeremonie Jahwe gleichsam als Opfer dargebracht zum Dienste am Heiligtum (8, 11). Dann erst wird das Sündopfer dargebracht. Was bedeutet hier noch das Sündopfer? Müssen die Leviten, die eben erst der Gottheit als rein geweiht worden sind, schon wieder entsühnt werden? Zu diesen sachlichen Bedenken kommen formelle. Die ganze Zeremonialbeschreibung macht durchaus den Eindruck, daß sie mit ergänzenden Bemerkungen aufgefüllt worden ist. Der Gottesauftrag richtet sich an Moses (8, 6). Man möchte also erwarten, daß auch Moses die ganze Weihezeremonie vornimmt. In Wirklichkeit erscheint aber auch Aaron als handelnde Person (8, 11. 21), gerade bei Zeremonien, die von Moses vorgenommen werden (8, 12. 13). Diese Unstimmigkeiten geben wohl die Berechtigung, die Stücke mit der Opferforderung einer späteren Zeit zuzuschreiben, einer Zeit, in der man sich keine Weihe ohne Opfer und Sündopfer (8, 8. 12) vorstellen konnte. Daß man gerade einen Stier, das Sündopfertier des Hohenpriesters und des ganzen Volkes (Lev 4, 3. 13), als Sündopfer für die Leviten verlangte, kann man daraus

---

[32]) Kuenen, Einleitung 80; Herrmann, Sühne 84.

[33]) Gray, Sacrifice 59.

erklären, daß die Leviten als Vertreter des ganzen Volkes gedacht wurden.[34]) Wahrscheinlicher aber ist, daß die Forderung aus einer Zeit stammt, in der die Leviten dem Range der Priester angeglichen wurden.

3. Die Aussatzthora.

Unter den umfangreichen Zeremonien, die bei der Wiedergenesung eines Aussätzigen verlangt werden (Lev 14, 1—32), sind auch Sühnopfer verlangt: ein Ashamopfer (14, 12. 21. 24) und ein Chattatopfer (14, 19. 22).

Die Zeremonien zerfallen deutlich in zwei Gruppen: Zeremonien, die notwendig sind, den Wiedergenesenen überhaupt wieder in das Lager zuzulassen (14, 1—9), und Zeremonien, die am 8. Tage darauf vorgenommen werden (14, 8—20). Die Opfervorschriften finden sich nur in diesem zweiten Teil der Zeremonien. Die Entsühnung vollzieht sich in drei Stufen, die jeweils mit der Bemerkung gekennzeichnet werden: „Und der Priester vollziehe Sühne" (14, 18 b. 19 b. 20 b). Auf der ersten Stufe wird die Entsühnung durch Blut- und Ölsalbung vollzogen (14, 10—18), auf der zweiten durch ein Chattatopfer (14, 19), auf der dritten durch das Brand- und Speiseopfer (14, 20).

Das Tier, von dem das Blut zur Salbung des Genesenen verwendet wird, ist ein Lamm, das als Ashamopfer dargebracht werden soll (14, 12 a). Zusammen mit dem Öl wird es in einer besonderen Zeremonie der Gottheit geweiht. Mit dem Blute des Ashamopfertieres wird das rechte Ohrläppchen, der rechte Daumen und die rechte große Zehe des zu Reinigenden bestrichen. Was mit dem übrigbleibenden Blut geschieht, ja welche Verwendung das Ashamopfertier überhaupt findet, darüber erfahren wir in unserem Rituale nichts. Handelt es sich hier um ein Ashamopfer im Sinne der Opferthora? Die Antwort gibt V. 13. Der Vers macht ja wegen seiner harten Konstruktion durchaus den Eindruck einer erklärenden Glosse, gleicht aber zweifellos unser Ashamopfer, was Schlachtort und Hochheiligkeit des Opfers angeht, den Forderungen der Opferthora an (Lev 14, 13; 6, 1. 7). Zur

[34]) Dussaud, Sacrifice 248 f.

Wiederweihe der Aussätzigen wird also in einer bestimmten Zeit ein Lamm als Ashamopfer verlangt. Die Blutzeremonie ist durch die besondere Weiheabsicht verlangt und darf nicht als charakteristisch für das Ashamopfer überhaupt angesehen werden.

Über die Zeremonien, unter denen das Chattatopfertier dargebracht wird, erfahren wir an unserer Stelle nichts.

Für den Fall, daß einer nicht begütert ist, sind einige Erleichterungen vorgesehen (14, 21—32). So dürfen an Stelle von Schafen zwei Turteltauben oder junge Tauben zum Sünd- und Brandopfer dargebracht werden (14, 22. 31). Im übrigen ist der dreifache Ritus der gleiche wie bei der Reinigung des Begüterten.

Die Häufung der Sühne- und Reinigungsopfer, von denen jedes den nämlichen Zweck hat, die Angleichung des einen Opfers mit seinen Weiheriten an die Ashamopfer-Gesetzgebung, lassen erkennen, daß unser Ritual eine gewordene Größe ist, der Abschluß einer geschichtlichen Entwicklung, die immer stärker dazu drängte, den Reinigungserfolg durch Häufung der Riten auch wirklich sicherzustellen.

Es bleibt noch die Frage zu erörtern, in welchem Verhältnis die Zeremonien der ersten Gruppe zu denen der zweiten stehen. In der zweiten Gruppe besteht die Reinigungszeremonie außer den Opfern in Blut- und Ölsalbung (14, 15—17). In der ersten Gruppe werden keine Opfer dargebracht. Von zwei Sperlingen wird der eine über einem Gefäß mit Quellwasser geschlachtet (14, 5), dem mit Blut vermischten Wasser wird Zedernholz, Karmesinwolle und Ysop beigegeben und der lebendige Sperling in das Gemisch getaucht (14, 6), der zu Reinigende wird siebenmal besprengt und der lebendige Sperling frei fliegen gelassen (14, 7). Der zu Reinigende hat die Kleider zu wechseln, sich zu scheren und zu baden und ist rein (14, 8 a). Er kann in das Lager zurückkehren (14, 8 b). Die gleiche Zeremonie findet sich bei der Entsündigung eines „aussätzigen" Hauses (14, 49—53).

Der Erfolg der ersten Gruppe von Zeremonien ist der gleiche wie der der zweiten mit den Opfern. Der aussätzige Mensch und das aussätzige Haus werden rein.

Wenn nun der aussätzige Mensch von seiner Krankheit rein geworden ist durch den Ritus mit den zwei Sperlingen (14, 7. 8), warum muß er noch einmal Reinigungszeremonien über sich ergehen lassen, die keinen anderen Zweck haben als den, der durch die vorausgegangenen Zeremonien schon erreicht ist? Man hat in dieser Doppelung einen Hinweis darauf sehen wollen, daß der Aussätzige durch die Zeremonien der ersten Gruppe in die politischen Rechte, durch die der zweiten Gruppe in die religiös-kirchlichen Verhältnisse wieder eingesetzt werden sollte.[35]) Der Text bietet für eine solche Erklärung keine Handhabe. Es erscheint wahrscheinlicher, daß die Sperlingszeremonie (14, 1—8) einem anderen Gedankenkreis entsprungen ist, als die Salbungs- und Opferzeremonien (14, 9—32).

Die Sperlingszeremonie hat ursprünglich den Sinn, den Aussätzigen von seiner Krankheit zu befreien, und ist aus den Vorstellungen magischer Medizin leicht zu verstehen.[36]) Im Alten Testament ist die Zeremonie formell mit der wahren Gottesverehrung verknüpft und zum Symbol des Wiedergenesenen geworden.[37]) Sie ist mit ihrer leicht verständlichen Symbolik von einer Leben und Gesundheit vermittelnden Sprengung mit einem seiner Ingredienzien wegen besonders kräftig wirkenden Lebenswasser[38]) wohl als das Ursprüngliche anzusehen.[39]) Der zweite Teil der Zeremonien wird am besten als eine Übertragung der Priesterweihezeremonien auf die Wiederweihe des Aussätzigen aufzufassen sein.[40])

4. Das Nasiräergesetz.

Die Gottgeweihten, die Nasiräer, mußten mit besonderer Sorgfalt darauf achten, jede Verunreinigung zu vermeiden. Trat aber doch der Fall ein, daß ein Nasiräer durch einen

---

[35]) Bähr, Symbolik II 514.

[36]) Haneberg, Altertümer 418; Karch, Opfer II 358; Krüger, Sündopfer 605.

[37]) Haneberg, a. a. O. 417 f.; Dussaud, Sacrifice 191 f.

[38]) Bähr, a. a. O. 502—04; Baentsch Ex.-Num. 101.

[39]) Steuernagel, Einleitung 163; Wurster, Priesterkodex 124.

[40]) Baentsch, a. a. O. 371.

unvorhergesehenen Todesfall in seinem heiligen Zustand entweiht wurde, dann mußten besondere Reinigungsopfer dargebracht werden. Am achten Tage nach der Verunreinigung brachte der Nasiräer zwei Tauben oder zwei Turteltauben zum Priester, der die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer darbrachte und damit den Nasiräer entsühnte und heiligte (Num 6, 10. 11). Außerdem mußte der Entweihte ein einjähriges Schaf als Ashamopfer darbringen und die Tage seines Nasiräats wieder von vorn beginnen (Num 6, 12).

Die Tage des Nasiräats selber wurden durch ein kombiniertes Opfer abgeschlossen, bestehend aus Sünd-, Brand- und Friedensopfer mit dazugehörigem Speise- und Trankopfer (Num 6, 13—18 a).

Weder beim Reinigungsopfer des Nasiräers (Num 6, 10—12) noch beim Opfer zum Abschluß des Nasiräats erfahren wir Genaueres über die Zeremonien, nach denen Sünd- und Ashamopfer dargebracht worden sind. Das Nasiräergesetz wird von der Kritik der kombinierten Priesterschrift zugeschrieben.[41]) Als Datum des literarischen Ursprungs des Gesetzes wird rund 500 v. Chr. angenommen.[42])

Zweifellos setzt das Nasiräergesetz die Kenntnisse der einzelnen Opferarten voraus. Die Vorschriften über das Opfer nach der Weihezeit des Nasiräers (Num 6, 13—21) dürften irgendwie analog zu den Gesetzen bei der Priesterweihe (Ex 29. 1 ff.) gebildet sein.

5. Körperliche Verunreinigung.

Die israelitische Frau wurde durch die Geburt eines Kindes unrein (Lev 12). Nach Ablauf der vorgeschriebenen Reinigungszeit wurde ein Lamm als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer verlangt (12, 6). Hat sie nicht die Möglichkeit, ein Lamm zu opfern, so darf sie dafür zwei Tauben oder zwei Turteltauben darbringen, die eine als Brandopfer, die andere als Sündopfer (12, 8).

Das Gesetz ist in der vorliegenden Gestalt unausgeglichen. Nach 12, 6 hat die Kindbetterin ein Lamm als Brandopfer

---

[41]) Wurster, Priesterkodex 129.

[42]) Gray, Nasir 202.

darzubringen und eine Taube oder Turteltaube als Sündopfer. Nach 12, 8 treten an Stelle des Lammes zwei Tauben oder Turteltauben, die eine als Brandopfer, die andere als Sündopfer. Es müßten also im Falle der Armut zwei Tauben oder Turteltauben als Sündopfer dargebracht werden. Weiterhin ist in 12, 6. 7 die Konstruktion hart: das Suffix steht in der Einzahl und bezieht sich auf „kebes". Die Stelle dürfte ursprünglich gelautet haben: „Wenn nun ihre Reinigungstage, handle es sich um einen Knaben oder um ein Mädchen, erfüllt sind, bringe sie ein einjähriges Lamm als Brandopfer an den Eingang des Offenbarungszeltes zum Priester; der aber bringe es vor Jahwe dar und vollziehe Sühne ihretwegen, auf daß sie rein sei von ihrem Blutfluß." Die Worte 12, 6 b „und eine Taube oder eine Turteltaube als Sündopfer" dürften auffüllende Glosse sein aus einer Zeit, in der man sich eine Reinigungszeremonie ohne Sündopfer nicht mehr vorstellen konnte. Es wurde also zur Reinigung der Kindbetterin ein Lammopfer verlangt und als Ersatz zwei Tauben oder Turteltauben entsprechend der gesetzlichen Regelung in Lev 5, 7. Die eigentümliche Inversion in 12, 8 — die eine als Brandopfer, die andere als Sündopfer im Gegensatz zu 5, 7 — die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer — gibt uns einen Hinweis auf das geschichtliche Werden unseres Gesetzes. Das ursprüngliche Gesetz wurde für den Armutsfall aus Lev 5, 7 ergänzt. Ein Späterer vermißte im ersten Gesetz das Sündopfer und fügte 12, 6 b ein. Unter dem Zwange der dadurch entstandenen Ordnung — das eine zum Brandopfer, das andere zum Sündopfer — wurde auch das Ergänzungsgesetz ausgeglichen. Die ursprüngliche Ordnung — das eine zum Sündopfer, das andere zum Brandopfer — ist nur mehr in einer Handschrift und im samaritanischen und syrischen Text erhalten.[43])

Es ist uns dieses Gesetz ein wertvolles Zeugnis dafür, daß die Praxis, zur Reinigung ein Opfer darzubringen, älter ist als das Schema der Opfergesetzgebung, das die durch die Gewohnheit geheiligten Opfer nach festen Gesichtspunkten ordnete. Die sühnende und reinigende Kraft des Brandopfers ist hier deutlich ausgesprochen.

---

[43]) BH zur Stelle.

Der Samenfluß des Mannes und der Blutfluß der Frau verursachen einen Zustand der Unreinheit (Lev 15), der durch bestimmte Vorsichtsmaßregeln und Waschungen wieder behoben wird. Ist aber der Samen- oder Blutfluß krankhaft, dann sind erweiterte Vorsichtsmaßregeln vorgesehen. Hat sich der krankhafte Zustand behoben, dann müssen der Mann (Lev 12, 13) wie die Frau (Lev 12, 28) sieben Tage warten. Am achten Tage müssen sie zwei Tauben oder Turteltauben darbringen, von denen die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer dargebracht wird, um sie wegen der Unreinheit vor Gott zu versöhnen (Lev 12, 14—15. 29—30).

Es scheint, daß die Opferforderung nicht ursprünglicher Bestand der Reinigungsvorschriften ist. Sowohl der Mann wie die Frau werden nach der siebentägigen Wartezeit als rein bezeichnet (12, 13. 28). Trotzdem wird noch ein Opfer zur Reinigung von ihrer Unreinheit gefordert. Bei den natürlichen Ausflüssen währt der Zustand der Unreinheit einen Tag beim Mann (15, 16. 19), bei der Frau sieben Tage (15, 19). Dann tritt der Zustand der Reinheit bei beiden wieder ein. Es darf wohl angenommen werden, daß bei krankhaften Zuständen ursprünglich nur die Wartezeit entsprechend ausgedehnt wurde; nach Ablauf der betreffenden Zeit ist der Zustand der Reinheit von selber wieder eingetreten, wie ja auch der Text des Gesetzes jetzt noch feststellt (12, 13. 28). Das Gesetz deutet mit keinem Wort an, daß die Unreinheit, die bei krankhaften Ausflüssen entsteht, eine andere sei als die, die aus den normalen Funktionen des Geschlechtslebens entsteht. Die Opfervorschrift kann also nur aus einer Vorstellungswelt verstanden werden, nach der das Krankhafte noch einer besonderen Sühne bedarf. Nur so kann eingesehen werden, daß nicht auch in den anderen Fällen ein Sühnopfer verlangt wird.

Unter den Gesetzen, die bestimmte Vermischungen verbieten (Lev 19) findet sich eine eigenartige Sühnopfervorschrift (19, 21—22). Für den Fall, daß einer eine nicht freigelassene Sklavin eines anderen geschlechtlich erkennt, soll er einen Ashamwidder darbringen und der Priester mit diesem vor Jahwe Sühne leisten wegen der Sünde, die er begangen. Von der Kritik wird diese Forderung als ein Zusatz der Bearbeitung

angeshen.[44]) Zweiffellos hinkt die Opferforderung eigentümlich nach. Der Fall scheint erledigt durch die Forderung: eine Bestrafung soll sein, aber sterben sollen sie nicht, weil sie nicht freigelassen war (19, 20). Wenn man nun auch geneigt ist, die Opferforderung als eine Erweiterung des Ganzen anzusehen, so kann man doch nicht annehmen, daß der Bearbeiter diese Forderung sinnlos hier einfügte, so daß man ein Recht hätte, sie als belanglos auszuscheiden oder als unklare und mangelhafte Auffüllung anzusehen.[45])

§ 3.

Festopferbeschreibungen.

In der Schilderung der ersten Opfer, die Aaron nach seiner Weihe und Einsetzung darbringt, werden Sündopfer, Brandopfer und Friedensopfer beschrieben (Lev 9). Das Sündopfer für Aaron ist ein junger Stier (9, 2). Das Tier wird geschlachtet, mit dem Blute werden die Hörner des Altares bestrichen, das übrigbleibende Blut am Fuße des Altares ausgegossen (9, 9). Die Fetteile des Sündopfertieres werden auf dem Altare geopfert (9, 10), das übrigbleibende Fleisch dagegen außerhalb des Lagers verbrannt (9, 11). Das Sündopfer für das Volk ist ein Ziegenbock (9, 3). Das Opferverfahren mit diesem Ziegenbock zum Sündopfer des Volkes ist das gleiche wie beim vorausgehenden, das heißt beim Sündopfer für Aaron (9, 15).

Nach den Zeremonien sind sich also in dieser Opferbeschreibung die Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes gleich, das Opfertier aber ist verschieden: für Aaron ist es ein Jungstier, für das Volk ein Ziegenbock.

Es ist eine doppelte Spannung zwischen dieser Opferbeschreibung und dem Gesetze Lev 4 festzustellen. Nach Lev 4 ist auch für das Volk das Sündopfertier ein Farren (4, 13), während hier nur ein Ziegenbock verlangt wird, ähnlich wie für das Sündopfer des Fürsten (4, 23) und das Num 15, 24 verlangte Sündopfer. Weiterhin wird nach Lev 4

[44]) Wellhausen, Prolegomena 75.
[45]) Baentsch, Ex.-Num. 398.

das Blut des Sündopfertieres nicht an die Hörner des Altares gestrichen, sondern zu Zeremonien innerhalb des Heiligtums verwendet (4, 6—7. 16—18). In der Opferbeschreibung Lev 9 dagegen wird das Blut nur an die Hörner des Brandopferaltares gestrichen, sowohl beim Sündopfer für Aaron (9, 9) wie bei dem für das ganze Volk (9, 15).

Man kann diese Unterschiede aus dem Umstande zu erklären suchen, daß die ersten Opfer Aarons wegen ihrer Eigenart auch nach einem eigenen Ritus dargebracht wurden, um so die Spannung zwischen Lev 4 und 9 zu lösen. Der Text freilich gibt für eine solche Annahme keine Handhabe. Im Gegenteil, es wird ausdrücklich festgestellt: Aaron soll die Sühnezeremonie vollziehen, wie Jahwe es befohlen hat (9, 7). Eher dürften Lev 9 und 4 Zeugen einer verschiedenen Entwickelungsstufe in der Sündopferpraxis darstellen. Das endgültige Urteil kann erst im Zusammenhang aller Sündopfertexte gefällt werden.

In der Festopferordnung Num 28. 29 wird zu den einzelnen Opfern immer auch ein Sündopfer verlangt: Am Neumondfeste (Num 28, 15), Pascha (28, 22), Pfingsten (28, 30), Neujahrstag (29, 5), Versöhnungstag (29, 11) und Laubhüttenfest (29, 16). Die Gesetze sind übereinstimmend in der zweiten Person des Plural an das ganze Volk gerichtet und verlangen durchweg einen Ziegenbock als Sündopfer für das Volk.

Der Versöhnungstag.

Einen Höhepunkt in der ganzen Sühnopfergesetzgebung stellt das Gesetz vom Versöhnungstag dar (Lev 16). Einmal im Jahre, am 10. Tage des 7. Monats (16, 29), betritt der Hohepriester das Allerheiligste im heiligen Ornate aus weißem Byssus, um dort Sühnezeremonien vorzunehmen, entsündigt das Heiligtum und das ganze Bundeszelt, alle Priester und das ganze Volk (16, 32—34). Für die Gläubigen ist der Tag ein Bußtag mit Fasten, ein großer Sabbattag mit strenger Arbeitsruhe.

Die eindrucksvollen Sühnezeremonien, die der Hohepriester vornimmt, gipfeln in der doppelten Zeremonie der Blutapplikation an der heiligen Stätte und der Entsendung des

Sündenbockes. Vorgeschrieben ist ein junger Stier als Sündopfer für den Priester und sein Haus (16, 3. 6) und zwei Ziegenböcke für Israel (16, 5). Über die zwei Ziegenböcke wird das Los geworfen und der eine für Jahwe und der andere für Azazel bestimmt (16, 8). Aaron schlachtet den Jungstier als Sündopfer und begibt sich mit dem Blute in das Allerheiligste (16, 11. 14). Hier erzeugt er auf einer Räucherpfanne mit auserlesenem Weihrauch eine Rauchwolke, damit er nicht sterbe (16, 12. 13). Von dem Blut des Sündopferstieres sprengt er einmal an die Kapporeth und siebenmal vor die Kapporeth (16, 14). Den gleichen Ritus vollzieht er mit dem Blute des Sündopferbockes (16, 15). So reinigt er das Allerheiligste und dann auch das ganze Offenbarungszelt (16, 16). Solange der Hohepriester im Allerheiligsten verweilt, darf niemand von den Gläubigen zugegen sein (16, 17). Den Brandopferaltar sühnt er dadurch, daß er die Hörner des Altares mit dem Blute der beiden Sündopfertiere bestreicht (16, 18) und von dem Blute siebenmal neben ihn hinsprengt (16, 19). Nach der Sühnung des Allerheiligsten, des Heiligtums und des Brandopferaltares bekennt Aaron mit Handaufstemmung auf den Azazelbock die Sünden von ganz Israel, dann wird der auf diese Weise mit den Sünden beladene Bock in die Wüste entlassen, um die Sünden an einen unfruchtbaren Ort zu tragen (16, 21—23).

Hierauf wechselt Aaron den priesterlichen Ornat und bringt die Brandopfer dar: einen Widder für sich und einen Widder für das Volk (16, 3. 5. 24). Mit dem Brandopfer werden auch die Fettstücke der beiden Sündopfertiere mit geopfert (16, 25). Die anderen Teile der Sündopfer dagegen werden außerhalb des Lagers verbrannt (16, 27). Sowohl der Mann, der den Azazelbock in die Wüste bringt, als auch der, der die Sündopfertiere verbrennt, müssen die Kleider wechseln und sich waschen, bevor sie in das Lager zurückkehren (16, 26. 28). Die eigenartige und eindrucksvolle Sühnezeremonie ist beendet.

Aus dieser Übersicht möchte man erkennen, daß das Gesetz Lev 16, einheitlich aus einer Hand geflossen, in sicherem logischem Aufbau das ganze Zeremoniell des Versöhnungstages regelt. Bei genauerem Zusehen aber zeigt sich, daß

das Gesetz in seiner jetzt vorliegenden Form eine gewordene Größe ist. Härten der Konstruktion[46]), Doppelungen[47]). die Auflösung des Verbotes, das Heiligtum überhaupt zu betreten, um nicht sterben zu müssen (16, 2) durch die Angabe von Vorsichtsmaßregeln, die ein Betreten des Heiligtums gefahrlos machen (16, 3a. 12. 13), die merkwürdige Verknüpfung des ganzen Gesetzes (16, 1) mit dem unglücklichen Ereignis, da Nadab und Abihu vom Zorne Gottes weggerafft wurden (Lev 10, 1—5), eine Verknüpfung, die sachlich verfehlt erscheint, da die Aaronssöhne nicht deswegen bestraft wurden, weil sie das Heiligtum betreten, sondern weil sie fremdes Feuer geopfert hatten (Lev 10, 1): alle diese Beobachtungen haben die Kritik immer wieder den Versuch machen lassen, das Gesetz in der jetzigen Gestalt in einzelne Bestandteile auseinanderzulegen und so die Eigentümlichkeiten der jetzigen Fassung zu erklären.

Starke Zustimmung hat der Vorschlag von Benzinger[48]) gefunden. Er zerlegt das ganze Kapitel in drei Gruppen von Gesetzen: a) Schutzmaßregeln für den Hohenpriester beim Betreten des Heiligtums (16, 1—4. 6. 12. 13. 34 b), b) ein Gesetz über die Entsühnung des Heiligtums, der Priesterschaft und des Volkes (16, 5. 7—10. 14—28), c) ein Gesetz über den Versöhnungstag (16, 29—34 a). Die meisten Neueren nehmen diese Analyse zur Grundlage.[49])

Anders analysiert Messel,[50]) Er greift auf einen Vorschlag von Stade zurück, der in 16, 3—11 den Kern des Gesetzes und in 16, 11—28 eine Erweiterung sieht.[51]) Er zerlegt das Gesetz in folgende Bestandteile: a) ein Gesetz über den Versöhnungstag mit dem Ritus der beiden Böcke

---

[46]) Lev 16, 2 b Einleitung des Befehles mit ו in ואל יבא; 16, 3 b: mit einem Stier soll Aaron das Heiligtum betreten. 16, 17 b zersprengt den Zusammenhang.

[47]) 16, 4 ≠ 32; 16, 4—10 ≠ 16, 11—28.

[48]) Das Gesetz über den großen Versöhnungstag. Lev 16. ZATW 9 (1889) 65—89.

[49]) Eerdmanns, Theol. Tijdscrift 1894 17 ff.; Cheyne, EB I 383; Baentsch, Ex.-Num. 381 etc.

[50]) Die Komposition von Lev 16, 11 ff.; vgl. Bertholet, Biblische Theologie 36 ff.

[51]) Stade, Geschichte des Volkes Israel II 258, 1.

(16, 3 b. 5—10), b) eine Erweiterung dieses Gesetzes mit ausführlicher Ritenbeschreibung am Altar und im Allerheiligsten (16, 2. 3 a. 4. 11. 14—16 a. 17—28), c) Erweiterungen dieses Ritus: Räucherung im Allerheiligsten und Blutritus im Heiligtume (16, 12. 13. 16 b. 25), d) Abschluß des Ganzen (16, 29—34 a).

Wieder anders sucht Landersdorfer[52]) der Schwierigkeit Herr zu werden, die das Gesetz bietet. Er schließt sich der Meinung Cheynes an[53]), daß die Gestalt des Azazel eine nachexilische Konstruktion ist, und scheidet die Stücke mit Azazel (16, 8—10. 26—28) von vornherein als nachexilische Zusätze zum ursprünglichen Gesetze aus. Ebenso faßt er 16, 29—34 als nachexilische Novelle. Aus dem übrigbleibenden Gesetze erklärt er die Bestimmung von V. 3 als eine später notwendig gewordene Erleichterung des ursprünglich strengen Verbotes, das Allerheiligste überhaupt zu betreten, und scheidet 17 b als Zusatz aus. Er glaubt 4. 12. 13 unmittelbar an 3 a anschließen zu dürfen, um so ein Gesetz zu konstruieren, das den Eintritt in das Allerheiligste an zwei Bindungen knüpft, nämlich das Anziehen des weißen Ornates und das Räuchern, ein Gesetz, das durchaus nicht auf den Versöhnungstag beschränkt sein müsse.

Diese verschiedenen Versuche der Kritik, K. 16 in die einzelnen Bestandteile aufzulösen, sind nicht gerade geeignet, ein besonderes Vertrauen zur kritischen Analyse zu erwecken.[54]) Anderseits ist aber der Aufbau des Kapitels durchaus nicht so wohlgeordnet und innerlich zusammenhängend, daß jeder Versuch, es in einzelne Bestandteile zu zerlegen, von vornherein zum Scheitern verurteilt sein müßte.[55])

Lev 16 ist eine gewachsene Größe. Wenig Schwierigkeiten bietet 16, 29—34 a. Das Gesetz löst sich von dem vorausgehenden ohne weiteres ab. Es ist an das ganze Volk in der zweiten Person des Plural gerichtet, bestimmt das Datum des Versöhnungstages, seinen Charakter als Buß- und Ruhetag und begründet die Verordnung mit dem Hinweis

---

[52]) Studien zum biblischen Versöhnungstag 84 ff.
[53]) Religious Life 76.
[54]) Möller in: International Standard Bible Encyclopaedea I 326.
[55]) Möller, a. a. O. I 325.

darauf, daß an dem Tage dem ganzen Volke Sühne geschafft werde. Als amtierender Priester wird nicht Aaron bezeichnet, sondern der Priester, den man gesalbt und dem man die Hände gefüllt hat, daß er nach seinem Vater Priesterdienste tue (16, 32). Seine Obliegenheiten an diesem Tage werden dahin festgelegt, daß er in weißem Priesterornate Sühnezeremonien vollziehe im Allerheiligsten, am Heiligtum, am Altar für alle Priester und das ganze Volk (16, 33). Das Gesetz gehört in die Reihe der Festopfergesetze, wie wir sie vor allem in Lev 23 und Num 29 wiederfinden.

Die drei Gesetze Lev 16, 29—34 a; 23, 26—32; Num 29, 7—11 regeln die Feier des Versöhnungstages, soweit die Beteiligung des Volkes in Frage kommt. Lev 16, 29 ff. legt großes Gewicht auf den Sühnecharakter des Festes, Lev 23, 26—32 betont besonders stark den Buß- und Ruhetag, und Num 29, 7—11 erweitert die Opfer, die an diesem Tage darzubringen sind. Sie sind aus gewissen praktischen Bedürfnissen entstanden, die ein stärkeres Betonen der einen oder anderen Forderung dieses Festtages verlangten. Num 29, 7—11 darf wegen der gehäuften Opfer von vornherein als letzte Stufe der Gesetze über den Versöhnungstag angesehen werden. Lev 16, 29 ff. und 23, 26 ff. können der gleichen Zeit angehören, da jedes Gesetz eine besondere Eigentümlichkeit dieses hochheiligen Tages behandelt.

Lev 16, 29—34 a muß also als selbständige Größe, als Festopfergesetz, von Lev 16 abgetrennt werden. Von dem übrigbleibenden Gesetz 16, 1—28 ist 16, 11—28 deutlich als Zeremonialgesetz zu erkennen. Mit Ausnahme von Vers 17 b, einer Notiz, die an falscher Stelle erscheint und darum ungezwungen als Wucherung ausgeschieden werden kann, und לעזאזל in Vers 26, das ohne den Sinn zu ändern oder das Ganze unverständlich zu machen, wegfallen kann, erscheint der Text durchaus einheitlich und bietet keinen Anlaß, irgendwelche Stücke als sekundär auszuscheiden. Das ganze große Zeremoniell des Versöhnungstages ersteht in der Reihenfolge, in der die einzelnen Riten einander ablösen: das Blutsprengen im Allerheiligsten, im Heiligen und am Brandopferaltar, die Sündenübertragung auf den Sündenbock, der in die Wüste entlassen wird, die Weihrauchwolke, die Aaron vor dem An-

blick der Bundeslade schützen soll, der Kleiderwechsel, der die Zeremonien des Versöhnungstages so wirkungsvoll von denen der anderen Feste scheidet, die strenge Einsamkeit, in der Aaron die Blutsprengung vorzunehmen hat, und die der Zeremonie einen besonderen Charakter ehrfurchtsvoller Scheu gibt, die Reinigungsvorschrift für die Gehilfen Aarons, all dies ersteht zu einem wirkungsvollen Bilde, das an eindrucksvoller Geschlossenheit und packender Wirkung nichts vermissen läßt.

Wir vermissen nur eine Notiz über die Opfertiere, die notwendig sind, wie bei der Priesterweihe Aarons (Ex 29, 1: Lev 8, 2), ungefähr in dem Stile: Aaron soll einen jungen Stier nehmen als Sündopfer für sich und einen Widder als Brandopfer für sich und zwei Ziegenböcke von der Gemeinde Israel.

An Stelle solch einleitender Notiz finden wir im jetzigen Text 16, 1—10. Die Verse bieten einige Schwierigkeit. Verhältnismäßig einfach baut sich 16, 4—10 auf. Außer der Notiz לכפר עליו (16, 10), die zu Unrecht hier eingedrungen ist, bieten die Verse keinen literarkritischen Anstoß. Sie regeln die Ornatfrage und vor allem das Losverfahren über die beiden Böcke. Über das Sühneverfahren als solches enthalten die Verse keine Andeutung. Sie stellen ein Gesetz dar, das für ein besonderes Sühnopfer besondere Vorschriften gibt. Es setzt eine bestimmte festgeprägte und allgemein bekannte Praxis bei einem nicht näher beschriebenen Sühnopfer voraus, bereichert dieses Zeremoniale mit dem Ritus des Loswerfens und gibt eine ins Einzelne gehende Ornatvorschrift. Ohne das Zeremonialgesetz 16, 11—28 bleibt 16, 4—10 unverständlich.

Stellen die Verse 4—10 eine einheitliche Größe dar, so sind die Verse 1—3 ein Trümmerhaufen, aus dem sich kaum mehr die einzelnen Steine zu einem Ganzen fügen lassen. Anschließend an den traurigen Tod von Nadab und Abihu wird Aaron ein absolutes Verbot gegeben, das Allerheiligste überhaupt zu betreten. Dieses Verbot wird sofort wieder aufgehoben und der Anschein erweckt, daß es unter bestimmten Voraussetzungen doch möglich sei, das Allerheiligste zu betreten. Über diese Voraussetzungen erfahren wir aber nichts, man müßte denn annehmen, daß 16, 3b diese Bedingung enthalte und Aaron nur mit einem Sündopferstier das Aller-

heiligste betreten dürfe — eine Vorstellung, die durch nichts begründet werden kann. Zweifellos hat ein solches Gesetz über das Betreten des Allerheiligsten einmal bestanden, aber für uns ist es endgültig verloren gegangen. Man kann wohl aus 16, 12. 13 schließen, daß Räuchern zu diesen Voraussetzungen gehört hat. Ganz unberechtigt aber ist es, die Verse 4. 12. 13 zusammen an 3 a anzuschließen [56]) und es als ein Gesetz über das Betreten des Allerheiligsten zu erklären.

Wir können uns den Aufbau von Lev 16 in seiner jetzigen Gestalt so vorstellen. Den Kern bildet das Rituale des Versöhnungstages. Die einleitende Formel über die Opfertiere, die notwendig sind, ist durch eine anders geartete Bestimmung ersetzt, die zugleich das Vorverfahren mit den Opfertieren regelt (16, 4—10). Diese Bestimmung hat dann weiterhin auch ein Gesetz verdrängt, das im Anschluß an Lev 10, 1—5 das Betreten des Heiligtums regelte. Dem Ganzen wurde das Festgesetz über den Sühnetag, sein Datum und seinen Charakter angeschlossen. Bei dieser Auffassung braucht der Text nicht willkürlich zerrissen zu werden, und anderseits sind die Eigentümlichkeiten des Textes, vor allem der zerrissene und unausgeglichene Zustand der Eingangsverse 1—3 vollauf erklärt.

§ 4.

Das Sühnopfer bei Ezechiel.

So wenig wir vom Sündopfer aus der historischen und prophetischen Literatur des Alten Testamentes wissen [57]) — der Prophet Ezechiel kennt sowohl das Chattat- und Ashamopfer, wie Zeremonien zur Wiederweihe und Entsündigung.

Chattat- und Ashamopfer werden an der gleichen Stätte geschlachtet wie das Brandopfer (Ez 40, 38), sind hochheilige Dinge, die an heiliger Stätte zubereitet (46, 20) und gegessen werden (42, 13). Nur den Priestern steht der Genuß der Chattat- und Ashamopfer zu (44, 29).

Unter den Anlässen, die ein Sündopfer notwendig machen, führt Ezechiel einen auf. Für den Fall, daß ein Priester

[56]) Landersdorfer. Benzinger.

[57]) Medebielle, Expiation 61.

(vgl. Lev 21, 2) durch den Todesfall eines nächsten Verwandten unrein geworden ist, hat er nach der Reinigung noch sieben Tage Wartezeit durchzumachen, und dann soll er, bevor er seinen Dienst wieder beginnt, „sein" Sündopfer darbringen (44, 24—27). Welcher Art dieses Sündopfer war, nach welchem Ritus es dargebracht wurde, darüber schweigt sich der Prophet aus. Diese Dinge setzt er als bekannt voraus. Das entsprechende Gesetz Lev 21, 1—3 schreibt weder ein Sündopfer noch eine Wartezeit vor. Dagegen bestimmt Lev 22, 4 b—7, daß ein Priester, der auf irgendeine Weise unrein geworden, den ganzen Tag über bis Sonnenuntergang unrein bleibt und dann erst wieder von den heiligen Speisen genießen darf. Ezechiel verlangt darüber hinaus eine Wartezeit von sieben Tagen und dann das Sündopfer. Eine ähnliche Wartezeit kennt das Gesetz für den aussätzigen Menschen (Lev 14, 10) und in den Fällen krankhafter Zustände im Geschlechtsleben (Lev 12, 13. 28).

In welcher Beziehung steht die Forderung des Propheten zum Gesetz? Ist Ezechiel vom Gesetze abhängig, oder ist das Gesetz nach der Forderung des Propheten gebildet? Es kann kein Zweifel bestehen, daß Ezechiel das Sündopfer für den Priester auf Grund von Lev 5, 2 fordert. Es ist sein Sündopfer, das bekannte, das für den Fall der Leichenverunreinigung vorgesehen ist. Aber auch in der Forderung einer siebentägigen Wartezeit dürfte Ezechiel vom Gesetze abhängig sein (Lev 14, 10). Ezechiel kannte die Wartezeit, die für einen vom Aussatz Geheilten verlangt wurde. Bei dem starken Interesse, das der Prophet für die Heiligkeit des Gottesdienstes und die Reinheit der Priesterschaft zeigt, ist es nur begreiflich, daß er die bekannte Forderung einer siebentägigen Wartezeit auch auf den durch eine Leiche verunreinigten Priester ausdehnte, um auf diese Weise die Heiligkeit des Opferdienstes ganz sicher zu stellen. Durchgedrungen ist er freilich mit seiner Forderung nicht. Wir finden nirgends sonst einen Hinweis darauf, daß der Priester, der unrein geworden, erst am achten Tage darauf sein Sündopfer darbrachte.

Als einen anderen Anlaß, Sündopfer darzubringen, nennt Ezechiel das Paschafest am 14. Tage des ersten Monats

und das Hauptfest am 15. Tage des 7. Monats. Beide Feste währen sieben Tage. Am ersten Tage des Festes hat der „Fürst" für einen Sündopferfarren zu sorgen für sich und das Volk, außer dem Brandopfer hat er noch für jeden Tag der Festzeit einen Sündopferbock zu stellen (Ez 45, 21—25). Diese Forderung stimmt, was den Sündenbock angeht, mit Num 28, 22 und 29 16 ff. überein. Neu ist bei Ezechiel, daß der „Fürst" für sich und das Volk einen Sündopferstier zum Paschafest stellen muß. Ein Unterschied besteht auch darin, daß Ezechiel die Opfertiere als Leistung des Fürsten fordert, während Num die Opfertiere vom Volke verlangt. Bei der Stellung, die der „Fürst" im Idealreich des Ezechiel einnimmt, ist dies nicht weiter verwunderlich.

Es läßt sich wahrscheinlich machen, daß Ezechiel mit seiner Forderung neues Gesetz geschaffen hat. Über die Festfeiern in Israel wissen wir aus den historischen Büchern wenig. Aus der Regierungszeit des Josia wird von einem Paschafest erzählt, wie es seit undenklicher Zeit nicht mehr gefeiert worden war (2 Kön 23, 21; 2 Chron 35, 18). Der Bericht des Buches der Könige erwähnt nur die Tatsache, die Chronik weiß auch von den Zeremonien zu erzählen, aber auch sie berichtet von keinem Sündopfer, das bei der Gelegenheit dargebracht worden wäre, obwohl sie ein Sündopfer unter der Regierung des Hizkia (2 Chron 29, 23 f.) erwähnt. Es darf somit als erwiesen angesehen werden, daß man in damaliger Zeit beim Paschafest noch kein Sündopfer darbrachte. Wenn nun Ezechiel für die Paschafestfeier ein Sündopfer verlangt, so steht diese Forderung am Anfang einer gesetzlichen Entwickelung, die sich unter der Stimmung vollzog: kein Fest ohne Sündopfer, ja überhaupt kein Opfer mehr, ohne zuerst Sühne geleistet zu haben. Die gesetzlichen Bestimmungen Num 28. 29 mit ihrer Sündopferforderung für jede Festfeier sind der natürliche Abschluß dieser von Ezechiel eingeleiteten Entwicklung.

Reinigungs- und Sühnezeremonien beschreibt Ezechiel 43, 18—25 und 45, 18—20. In Kapitel 43 handelt es sich um die Neuweihe des Altares, in 45 um die Sühnezeremonien, die zweimal im Jahre am Ersten des ersten Monats und am Ersten des siebenten Monats im Heiligtum vorgenommen werden

sollen. 43, 19—25 ist nicht einheitlich. Der Wechsel zwischen der zweiten Person des Singular und der dritten Person des Plural zerreißt das Stück.[58]) Die Septuaginta gleicht aus und mildert die größten Härten, hat aber doch noch Spuren der Du- und Sie-Stücke erhalten. Die Du-Stücke beziehen sich auf Ezechiel, die Sie-Stücke auf die Priester. Dem Verständnis der Zeremonie tut dieser Wechsel der Konstruktion keinen Eintrag.

Bei der Wiederherstellung der Gemeinde nimmt Ezechiel die priesterlichen Funktionen der Neuweihe des Altares für sich in Anspruch. Bei der Schilderung der Zeremonien drängen sich ihm die bekannten Zeremonien bei der siebentägigen Altarweihe durch die Priester in die Darstellung. Eine siebentägige Altar- und Tempelweihefeier lernen wir bei der Einweihung des Salomonischen Tempels kennen (1 Kön 8, 62—66; vgl. 2 Chron 7, 1. 4. 5). Eine ähnliche Altarweihe ist bereits Ex 29, 36 b. 37 vorausgesetzt (vgl. Lev 8, 15). In Ex 29 ist aber die Altarweihe mit der Priesterweihe vermengt, so daß wir annehmen dürfen, die Beschreibung der Priesterweihe habe die der Altarweihe in Ex verdrängt. Auf jeden Fall ist Ezechiel ein wertvoller Zeuge für einen alten Altarweiheritus.

Der Kern dieser Zeremonie besteht bei Ezechiel darin, daß das Blut des Opfertieres an die Hörner des Altares, die vier Ecken der Umfriedung und die ganze Einfassungsmauer gestrichen wird. Das Tier selbst wird außerhalb des Tempelbezirkes verbrannt (43, 19 b. 20. 21). Das Opfertier ist für die siebentägige Sühnefeier ein Ziegenbock (43, 22—25), der am ersten Tage durch einen Jungstier ersetzt wird (43, 20). Das Verfahren mit den Böcken ist das gleiche wie mit dem Stiere (43, 23).

Einen Entsündigungsritus beschreibt Ez 45, 18—20. Das Gesetz ist einheitlich konstruiert — 20 b in Pluralkonstruktion kann übersehen werden — und verlangt zweimal im Jahre eine Entsündigung des Heiligtums wegen Unwissenheits- und Irrtumssünden. Das Blut des Opfertieres — ein Jungstier — wird an die Pfosten des Tempels, an die vier Ecken der Ein-

[58]) Krätzschmar, Ezechiel 280.

friedung des Altares und an die Pfosten des Tores des inneren Vorhofes gestrichen. So wird der Tempel entsühnt. Der Blutritus ist analog jenem, der in der Auszugsnacht mit dem Blute des Paschalammes vorgenommen wurde, und darf wohl irgendwie aus einem gleichen Vorstellungskreis entstanden angesehen werden. In der Gesetzesliteratur finden wir keinen Text, der dieser Forderung des Ezechiel durchaus entspräche.[59])

Darüber kann kein Zweifel sein: Ezechiel kennt ein Sündopfer in seinem Volke, kennt auch Altar- und Heiligtumsentsündigungsriten.[60]) Es handelt sich nur darum, ob er das ganze Ritual der Gesetzgebung als bekannt voraussetzt.[61]) Das mag füglich bezweifelt werden. Er setzt einzelne Züge dieses Rituals als bekannt voraus, beschreibt aber anderseits einzelne Zeremonien anders, als sie gesetzlich geregelt sind.[62]) Daß sich der Prophet willkürlich von anerkannten Zeremonialvorschriften entfernt habe, ist nicht anzunehmen. Er steht vielmehr mitten im Fluß einer liturgischen Entwicklung, die lang gebrauchte Riten weiterführte, einiges abstieß, anderes als brauchbar aufnahm und so die ganze systematische Ordnung der Schuld- und Sündopfer ausbildete, wie sie im Gesetz erhalten ist. So ist Ezechiel ein Zeuge für eine Zeit, in der das Interesse an Sühne und Sündopfer stärker wurde, in der man auch die Forderung der Sündopfer weiter ausdehnte. Er kann aber in keiner Weise als der Schöpfer des Sündopfers oder des Sündopferrituals angesehen werden.[63]) Er ist Weiterbildner, der der überkommenen Sündopferpraxis neue Wege wies und vielleicht auch im einzelnen neue Formen gab.

---

[59]) Schmalzl, Ezechiel 429.

[60]) Wellhausen, Prolegomena 71 ff.; Eerdmanns, Levitikus 15; Dussaud, Sacrifice 182; Gray, Sacrifice 64 f.

[61]) Shanda, Moses 302.

[62]) Schmalzl, Ezechiel 439.

[63]) Gray, Sacrifice 66.

2. Kapitel.

Die Ursachen des Sühnopfers.

§ 5.

Der Unterschied zwischen Asham- und Chattatopfer.

Einer der stärksten Beweggründe, aus denen sich die Menschen veranlaßt fühlen, der Gottheit Opfer darzubringen, ist das Bedürfnis, die zürnende Gottheit zu versöhnen. Auch Israel kennt und übt das Opfer zur Versöhnung der Gottheit im ganzen Laufe seiner Geschichte. Als Jahwe wegen der Volkszählung dem Volke zürnte, ließ David Opfer darbringen, um den Zorn der Gottheit zu besänftigen (1 Sam 26, 19). Job bringt Opfer dar bloß aus Furcht, seine Söhne möchten die Gottheit beleidigt haben (Job 1, 5). Anderseits gibt es aber auch Verfehlungen, die zu strafen kein Opfer die zürnende Gottheit hindern kann. Heli und sein Haus können durch kein Opfer, durch keine Opfergabe den Zorn Gottes abwenden (1 Sam 3, 14).

Freilich ist das Opfer nicht das einzige Mittel, den Zorn der Gottheit zu besänftigen oder aufhören zu machen. Als der Zorn Jahwes im murrenden Volke wütete, nahm Aaron die Räucherpfanne und schaffte dem Volke Sühne und Schutz durch Räuchern (Num 17, 6—13). Und in der denkwürdigen Auszugsnacht aus Aegypten ist es das Blut an den Türpfosten der Israeliten, das sie vor dem Würgeengel schützt (Ex 12, 23).

Die Opfergesetzgebung kennt nun bestimmte Opferarten, die den ausschließlichen Zweck haben, den Menschen Sühne zu schaffen. Es sind keine Unglücksfälle, sei es nationaler oder persönlicher Art, die den Menschen veranlassen, Opfer zu bringen, es sind bestimmte Zustände physischer und moralischer Unreinheit, die ihm die Pflicht auferlegen, ein Sündopfer darzubringen. Nicht die Tatsache, daß der Mensch an seinen äußeren Schicksalen den Zorn der Gottheit erkennt, ist in der Gesetzgebung der Anlaß zum Sühnopfer, sondern bestimmte Zustände im Menschenleben verlangen ein bestimmtes

Opfer. Diese Zustände sind der Gottheit von vornherein ein Greuel, und ihretwegen muß der Mensch Sühne leisten. Es sind auch bestimmte Gesetzesverletzungen, derentwegen der Mensch Opfer zu bringen hat. Das Gesetz unterscheidet Chattat- und Ashamopfer, die diesem besonderen Zwecke dienen.

Der Unterschied der beiden Opferarten ist in der Gesetzgebung deutlich ausgesprochen und läßt sich auch in den Zeremonien einwandfrei feststellen. Das Chattatopfer verlangt eine eigenartige Blutzeremonie, während sich die Blutzeremonie beim Ashamopfer in nichts von der beim gewöhnlichen Opfer unterscheidet: das Blut wird rings über den Altar gesprengt (Lev 7, 2 vgl. 1, 5. 11; 3, 2. 8. 13). Anderseits verlangt das Ashamopfer fast durchgängig einen Widder als Opfertier, während zum Chattatopfer verschiedene Tiere zugelassen sind.[64])

Es werden also zwei voneinander verschiedene Opferarten verlangt, die der Sühne dienen. Welches ist nun der eigentümliche Unterschied der schuldhaften Zustände, die ein Chattatopfer verlangen, von den anderen, die ein Ashamopfer fordern? Seit Philo von Alexandrien[65]) geht der Streit der Gelehrten über diesen Unterschied. Handelt es sich bei den Sünden, die ein Ashamopfer verlangen, um unvorsätzliche Sünden im Gegensatz zu vorsätzlichen, um Sünden des Leichtsinns gegenüber solchen der Unwissenheit, um zweifelhafte Sünden im Gegensatz zu sicher und gewiß begangenen, um leichtere Vergehen gegenüber schweren, um Unterlassungssünden im Gegensatz zu Begehungssünden, ist das Ashamopfer verlangt, um das Gewissen zu beruhigen, während Chattatopfer zur Strafe gefordert werden: all diese Unterschiede sind als möglich erwogen und wieder verworfen worden.[66]) Ja, in der Verzweiflung, je den eigentümlichen Unterschied der sündhaften Zustände ermitteln zu können, hat man den ganzen Unterschied der Willkür des Gesetz-

---

[64]) Chija, Additamenta 37; Riehm, Schuldopfer 116 f.; Baentsch, Ex.-Num. 320.

[65]) De victimis 10 § 227 ed. Cohn 5, 47.

[66]) Outram, de sacrificiis 134; Chija, Additamenta 36; Lundius, 599; Scholz, Altertümer II 157 ff.

gebers zugeschrieben [67]) und sich dabei beruhigt, daß sich eben keine genaue und sichere Definition der beiden Arten von Sühnopfern geben lasse [68]), daß das Gesetz wohl einmal einen Unterschied gemacht habe, in der Darstellung von Leviticus aber vollständige Verwirrung herrsche, so daß der ursprüngliche Unterschied nicht mehr ermittelt werden könne. [69]) Man hat einen Unterschied überhaupt geleugnet [70]), und das Ashamopfer ein Chattatopfer mit eigenem Namen genannt. [71]) Hummelauer [72]) hat im Anschluß an ältere Ansichten [73]) die Meinung vorgetragen, das Ashamopfer werde für Sünden gegen ein positives Gesetz, das Chattatopfer dagegen für solche gegen ein negatives Gesetz verlangt. Zweifellos besagt die Formel אשר לא תעשינה „die ihr nicht tun sollt" (Lev 4, 2) ein Verbot, also ein negatives Gesetz. Die gleiche Formel findet sich aber auch bei der Forderung eines Ashamopfers (5, 17). Der Text spricht also gegen die Unterscheidung Hummelauers. In neuerer Zeit wird der spezifische Unterschied des Ashamopfers vom Chattatopfer in der Wiedererstattung des veruntreuten Gutes gesehen. Somit müßte die Sünde, die dem Ashamopfer zugrunde liegt, als eine Sünde der Ungerechtigkeit angesehen werden, die irgendeine Restitutionspflicht auferlegt. „Ein Ashamopfer wird erfordert aus Anlaß einer Veruntreuung, die ein Israelit Jahwe oder seinem Nächsten gegenüber sich hat zuschulden kommen lassen, ein Chattat dagegen bei allen übrigen Vergehen rechtlicher und kultischer Art." [74]) So bestechend diese Auffassung ist, sie bietet doch auch Schwierigkeiten genug. Nur gezwungen läßt sich beim Ashamopfer des Nasiräers (Num 6, 12) und des aussätzigen Menschen (Lev 14, 11) der Restitutionsgedanke von einer unbekannten Schuld ableiten, die möglicherweise

[67]) Carpzovius 707.
[68]) Kalish, Leviticus I 271.
[69]) Scholl, Opferidee IV, 1, 40.
[70]) Stöckl, Opfer 287.
[71]) Schmoller, Sühne 257.
[72]) Commentarius in Leviticum 376—78.
[73]) Augustinus Ml 34, 681; Jahn, Biblische Archäologie VII 388 ff.
[74]) Baentsch, Ex.-Num. 320; Merx, Opfergesetze 69; Kurtz, Opferkultus 172; Naville, Sacrifices 30; Gray, Sacrifice 58; Scholz, Altertümer II 157; Medebielle, Expiation 59.

auch eine Restitutionspflicht nach sich zieht.[75]) Nicht einmal das Ashamopfergesetz bringt den Restitutionsgedanken unzweifelhaft zum Ausdruck, so daß man versucht hat, Lev 5, 17—19 eben wegen des fehlenden Restitutionsgedankens einer anderen Zeit zuzuschreiben.[76]) Wird man sich also bescheiden müssen und sagen, daß der genaue Unterschied zwischen dem Sünd- und Schuldopfer durchaus nicht klar ist[77]), oder darf doch der Versuch gemacht werden, den inneren Unterschied der beiden Opferanlässe festzustellen?

Soll ein solcher Versuch irgendwie Aussicht auf Erfolg haben, dann kann er nur an Hand der Texte unternommen werden. Es muß festgestellt werden, ob sich für die Sünden, die ein Ashamopfer verlangen, ein irgendwie Gemeinsames aufzeigen läßt.

§ 6.

Das Ashamopfer.

Als die Philister die Jahwe-Lade nach der für die Israeliten so unglücklichen Schlacht von Eben Ha-Eser als Siegesbeute in ihr Land gebracht hatten, mußten sie sehr bald erkennen, daß ihnen diese Kriegsbeute keinen Segen bringe. Allerlei Unglücks- und Krankheitsfälle ließen sie zu dem Entschlusse kommen, den unheimlichen Gotteskasten wieder zurückzuschicken. Aber nicht leer sollte die Gotteslade zurückkehren. Sie ließen fünf goldene Mäuse anfertigen und gaben sie als Weihegeschenk für die zürnende Gottheit, daß sie Heilung und Sühne fänden (1 Sam 6, 3). Man mag bezweifeln, daß die Philister irgendeine Kenntnis von den israelitischen Ashamopfern hatten. Der israelitische Erzähler aber nennt diese Bußgeschenke ein asham und gibt damit deutlich zu erkennen, daß bestimmte Weihe- und Bußgaben in seinem Volke gebräuchlich waren, die als asham bezeichnet wurden. Die Sünde der Philister bestand nach israelitischer Auffassung darin, daß sie die heilige Lade geraubt und an einem unheiligen Orte aufgestellt hatten. Sie machten die Sünde wie-

[75]) Dillmann, Ex.-Lev. 433.
[76]) Bertholet, Lev. 16.
[77]) Gray, Sacrifice 57.

der gut dadurch, daß sie die Lade zurückschickten, dann aber auch dadurch, daß sie ein Weihegeschenk darbrachten. Mit diesem Weihegeschenk anerkannten sie den Frevel an der Gottheit und suchten die möglichen Folgen unwirksam zu machen, „daß sie Heilung und Sühne fänden". Es ist also eine sakrilegische Sünde, die nach der Auffassung des israelitischen Schriftstellers durch die Ashamweihegabe irgendwie Sühne findet.

Ezra 10, 19 erzählt, daß sich die Priester, die stammesfremde Frauen geheiratet hatten, bereit erklärten, diese zu entlassen und als Schuldopfer (l. אשמם) einen Widder aus der Herde zu bringen. Man hat diese Forderung als einen Beweis dafür angesehen, daß zur Zeit Ezras der Unterschied zwischen Asham- und Chattatopfer nicht mehr deutlich auseinander gehalten worden sei.[78]) Wenn man aber die Stelle nicht von vornherein nach einer vorgefaßten Meinung über das Wesen des Ashamopfers zu erklären sucht, dann ergibt sich aus unserer Stelle, daß der Sünde des Priesters eine Eigentümlichkeit innewohnt, die nicht nur durch die Aufgabe der unerlaubten Verbindung, sondern auch durch eine besondere Weihegabe wieder gutgemacht und gesühnt werden muß. Es kann sich auch hier um nichts anderes handeln, als um eine Sünde gegen die besonderen Pflichten des priesterlichen Standes und damit gegen die Heiligkeit Gottes selber. Auch hier erscheint das Asham als eine Sühnegabe, die durch die sakrilegische Eigenart des Vergehens gefordert erscheint.

Einige Schwierigkeiten bietet die Forderung eines Ashamopfers für den Fall, daß ein Israelit mit einer Unfreien unerlaubte Beziehungen hatte (Lev 19, 20—22). Auf Ehebruch steht im allgemeinen Todesstrafe (Lev 20, 10; Deut 22, 22). In ähnlicher Weise wird die Sünde an einer Verlobten bestraft (Deut 22, 24. 25). Anders ist es, wenn das Mädchen nicht verlobt ist. In dem Fall muß der Mann das geschwächte Mädchen heiraten und dem Vater des Mädchens 50 Silbersekel zahlen (Deut 22, 29).

Handelt es sich aber um eine Unfreie, die ihrem Herrn als Kebse dient, dann soll wohl eine Züchtigung verhängt werden

[78]) Bertholet, Lev. 16; Sanda, Moses 232.

— worin diese besteht, wird nicht gesagt — nicht aber die Todesstrafe eintreten. Anderseits muß aber der Mann einen Widder als Ashamopfer darbringen, damit ihm der Priester Sühne schaffe wegen seiner Sünde (Lev 19, 21 f.).

Dieses Ashamopfer wird nach der herkömmlichen Ansicht dahin erklärt, daß es sich um einen Eingriff in fremde Eigentumsrechte handle [79]), der durch Ersatz zu sühnen sei. „Die Sühne muß also gerechter Weise in der Darbringung eines Ashamopfers bestehen". [80])

Zweifellos handelt es sich beim Mißbrauch einer fremden Kebse um eine Verletzung der Eigentumsrechte eines anderen. Unser Gesetz behandelt aber den Fall nicht unter diesem Gesichtspunkte. Es verlangt keinen Schadenersatz. Ist nun auch in dem Fall die positive Erstattung des Geraubten sicherlich nicht möglich [81]), so hätte doch eine bestimmte Strafsumme verlangt werden können, wie ja auch der Vater eines unverlobten Mädchens das bei der Verlobung übliche Angeld fordern konnte (Ex 22, 16; vgl. Deut 22, 29). Der Versuch, das Fehlen einer derartigen Bestimmung auf ein Vergessen des Gesetzgebers zurückzuführen [82]). kann nicht befriedigen. Auch bei anderen Unzuchtsünden handelt es sich nach israelitischer Auffassung um Eingriffe in fremdes Recht, die eine Entschädigungspflicht nach sich ziehen, und doch wird in all den Fällen kein Ashamopfer zur Sühne verlangt. Die Forderung eines Ashamopfers kann also in unserem Falle nicht als ein Ausfluß der Restitutionspflicht angesehen werden.

Das Gesetz findet sich im Zusammenhang mit einer Reihe von Bestimmungen, die Samenmischung verschiedener Art verbieten (Lev 19, 19). Wenn der israelitische Gesetzgeber dieses eigenartige Gesetz in dem Zusammenhang der verbotenen Mischungen anführt, dann muß es wohl auch aus diesem Zusammenhang erklärt werden. Die hier verbotenen Gebräuche erscheinen allerdings unserem Empfinden als harmlos [83]), in den Augen des israelitischen Gesetzgebers mußten

---

[79]) Keil, Opfer III 216 ff; Kurtz, Opferkultus 170; Opfer 217.
[80]) Baentsch, Ex.-Num. 398.
[81]) Kurtz, Opferkultus 170.
[82]) Baentsch, a. a. O 398.
[83]) Goldzieher, Sa'atnez 36 f.

sie irgendwie mit heidnischen Kultgebräuchen und mit heidnischem Aberglauben in Beziehung stehen (vgl. Deut 22, 9—11), so daß er Anlaß nahm, sie zu verbieten, um so die Heiligkeit des Landes und Volkes sicherzustellen. Dies erhellt am deutlichsten daraus, daß nach Deut 22, 9 ein Weinberg, der mit zweierlei Reben bepflanzt wurde, dem Heiligtum verfallen, also dem profanen Gebrauch entzogen war. Auf diese Weise war am sichersten ein Riegel gegen das Eindringen unheiliger und abergläubischer Vorstellungen und Gebräuche vorgeschoben. Wenn nun also der Gesetzgeber in diesem Zusammenhang auch den Fall einer Vermischung eines Freien mit einer ihm nicht gehörigen Unfreien anführt, dann begreift er sie in dem Sinne einer kultisch unerlaubten Vermischung. Es handelt sich also um eine Sünde gegen die Heiligkeit von Land und Volk, um einen im gewissen Sinne sakrilegischen Akt. Die materielle Sünde wird durch die Züchtigung gesühnt, das mit der materiellen Sünde verbundene Vergehen gegen die Heiligkeit, das Sakrileg also, bedarf einer besonderen Sühne, und die wird durch das Ashamopfer geleistet.

Hat ein Nasiräer, der sein Gelübde nicht auf Lebenszeit abgelegt hat, das Unglück, sich an einer Leiche zu verunreinigen, so ist seine Gelübdezeit unterbrochen, und er muß sie wieder von vorne anfangen. Wegen der Verunreinigung aber hat er außer dem Sünd- und Brandopfer auch noch ein einjähriges Lamm als Schuldopfer darzubringen (Num 6, 12).

Welche Bedeutung hat in diesem Falle das Ashamopfer? Aus welchem Grunde muß es dargebracht werden? Durch das Taubensündopfer (Num 6, 10) sind die Folgen der Verunreinigung für den Nasiräer getilgt. Am gleichen Tage, an dem das Sündopfer dargebracht wird, wird das Haupt wieder als heilig erklärt (Num 6, 11), das heißt: es darf kein Schermesser über das Haupt des Nasiräers kommen (Num 6, 5). Man möchte meinen, daß ein weiteres Sühnopfer, eben das Asham, überflüssig und die Forderung 6, 12 a einem späteren Glossator zuzuschreiben sei [84]). Gesetzt den Fall, wir fassen die Forderung des Ashamopfers als eine auffüllende Glosse einen Späteren, so muß sich doch dieser Spätere etwas dabei gedacht haben, als er diese Forderung erhob.

[84]) Herrmann, Sühne 89.

Abzuweisen ist die Meinung Dussauds[85]), der Nasiräer habe durch das Abscheren seines Haupthaares (Num 6, 9) seine Seele verloren; diese Körperseele werde durch die Heiligkeit im Ashamopfer ersetzt, so daß es sich um ein wirkliches Opfer der Wiederherstellung handle. Durch nichts ist im Texte angedeutet, daß der Nasiräer durch das Scheren des Haupthaares seine Seele verliere. Die Zeremonie des Haarscherens kann in diesem Zusammenhang nur den Sinn haben: die Weihezeit, die Zeit des ungehinderten Haarwuchses, beginnt von neuem, nachdem die erste Zeit durch die Totenverunreinigung unterbrochen worden war.

Das Ashamopfer wird verlangt, weil irgendeine Schuld gesühnt werden muß. Ist nun diese Schuld eine dunkle, nicht näher bekannte, die das Mißgeschick veranlaßt hat[86]) oder ist sie als Störung des Bundesverhältnisses gedacht, durch die Jahwe irgendwie beraubt und in seinen Rechtsansprüchen beeinträchtigt worden ist[87]) oder ist das Opfer eine Art Mulcta, eine satisfaktorische Leistung für eine Rechtsverletzung, weil der Nasiräer durch Unterbrechung seines Gelübdes Jahwe gleichsam die ihm geweihte Zeit entzogen hat?[88]) Keine von diesen Ansichten erscheint im Texte genügend begründet. Die Verunreinigung des Nasiräers ist eine Entweihung seiner gottgeweihten Person, und diese Entweihung verlangt eine weitergehende Sühne, als sie von einem gewöhnlichem Israeliten gefordert wird.[89]) Selbst wenn wir also die Forderung des Ashamopfers als die Forderung eines Späteren dem ursprünglichen Text als auffüllende Glosse eingefügt ansehen wollen, immer erklärt sie sich am ungezwungensten aus der Vorstellung: die Totenverunreinigung des Nasiräers ist eine Verfehlung gegen die besondere Weihe und Heiligkeit des Nasiräers und muß darum durch ein besonderes Buß- und Weihegeschenk gesühnt werden.

In ähnlicher Weise muß auch das Ashamopfer bei der Reinigung des Aussätzigen erklärt werden (Lev 14, 12—14).

---

[85]) Sacrifice 202.
[86]) Dillmann, Num. 433.
[87]) Kurtz, Opferkultus 171 f.; Merx, Opfergesetze 71.
[88]) Riehm, Schuldopfer 101; Oehler, Theologie 487.
[89]) Wurster, Priesterkodex 130.

Die Benennung des Lammes, mit dessen Blut ein ganz eigenartiger Ritus vorgenommen wird, mit asham ist recht auffallend. Es handelt sich um keine Veruntreuung oder Schädigung Jahwes, auch nicht darum, daß durch die Krankheit bestimmte Kulthandlungen unmöglich gemacht worden waren, so daß also der Wiedergenesene zu bestimmten Restitutionsleistungen verpflichtet worden wäre.[90]). Es ist vielmehr ein Opferritus für sich, der eine auffällige Ähnlichkeit mit dem Ritus der Priesterweihe hat (Lev 14, 14—18, vgl. 8, 23—24). Der Verfasser unseres Gesetzes hat diesem Ritus den Namen Asham gegeben.[91]) Es geht aber zu weit, zu sagen, daß er das Ashamopfer nur aus dem dunklen Gefühl heraus fordere, daß die außerordentliche Verunreinigung das Spielen des ganzen Sühnopferapparates erheische, daß er aber mit dem Wesen des Ashamopfers nicht recht vertraut sei.[92]) Solche Auffassung ist nur möglich, wenn man als Hauptmerkmal des Ashamopfers den Ersatz von Veruntreutem ansieht. Eine solche Wesensbestimmung des Asham ist aber nach dem Bisherigen einseitig und durch die Texte in keiner Weise begründet.

Das Ashamopfer beim Aussätzigen erklärt sich viel ungezwungener als ein Weiheopfer, das dem Wiedergenesenen die verlorene Heiligkeit wiedergibt. Der Krankheitszustand hatte den Charakter der Heiligkeit zerstört, den Menschen aus dem Verbande der heiligen Gemeinde ausgeschlossen. Es handelt sich also auch hier um eine Beeinträchtigung der charakteristischen Heiligkeit, um eine Art Sakrileg, dem der Aussätzige verfallen gedacht ist. Aus diesem sakrilegischen Zustand wird er durch das Weiheopfer mit seiner an die Priesterweihe erinnernden Zeremonie befreit und wieder als Vollbürger in die heilige Gemeinde aufgenommen. Das Opfer Ashamopfer zu nennen[93]), legte sich von selber nahe, wenn man in Israel Opfer kannte, die bei Verletzung spezifischer Heiligkeit erforderlich waren.

---

[90]) Baentsch, Ex.-Num. 370.
[91]) Kurtz, Opfer 323 f.; Herrmann, Sühne 88.
[92]) Bertholet, Lev. 16.
[93]) Ehrlich, Randglossen II 48.

In der Sündopfergesetzgebung werden zwei Gruppen von Sünden genannt, die ein Ashamopfer erfordern: bei den einen handelt es sich um Mißbrauch an heiligen Dingen (Lev 5, 14), bei den anderen um Veruntreuungen den Menschen gegenüber (5, 20—26). Es handelt sich also um Eigentums- oder Rechtsverletzungen, sei es an Jahwe, sei es an Mitmenschen [94]), um Störung des Bundesverhältnisses durch Beeinträchtigung der Besitzansprüche Gottes oder der Menschen. [95])

Bei diesen Eigentumsvergehen wird die Rückerstattung des Veruntreuten mit $^1/_5$ Aufschlag verlangt (Lev 5, 16. 24). Es ist begreiflich, daß man in dieser auffälligen Bestimmung den Schlüssel zum Wesen des Ashamopfers gefunden zu haben glaubte und das Asham wesentlich mit Restitution verbunden dachte. [96])

Allein abgesehen davon, daß das Gesetz Lev 5, 17—19 das Ashamopfer ganz allgemein auch auf Fälle ausdehnt, bei denen von einer Wiedererstattung keine Rede ist, und in der wirklichen Opferpraxis tatsächlich oft Ashamopfer in Fällen verlangt werden, in denen der Natur der Sache nach durchaus keine Restitution möglich ist, ja der Begriff der Eigentumsverletzung nur gezwungen aufrecht erhalten werden kann wie beim Asham des Nasiräers und des Aussätzigen, so erscheinen auch die beiden Gesetze 5, 14—16 und 5, 20—26 das Hauptgewicht nicht auf Wiedererstattung, sondern auf eine bestimmte Eigenart der Sünde zu legen, die mit dem Ausdruck מעל (5, 14. 21) näher bezeichnet ist.

מעל wird als Treulosigkeit, und zwar versteckte Treulosigkeit [97]), als Veruntreuung [98]), als Verletzung der Bundesrechte [99]), als Eingriff in das Eigentum eines anderen [1]) erklärt. Das Richtige dürfte wohl Ehrlich gesehen haben [2]), der den Ausdruck מעל als terminus technicus faßt und als

[94]) Scholz, Altertümer II 161; Riehm, Schuldopfer 95, 97.

[95]) König, Theologie 302.

[96]) Rink, Schuldopfer 373, 380; Kalish, Leviticus I 273; König, Theologie 302; Gayford, Sacrifice 45.

[97]) Hengstenberg, Authentie II 218.

[98]) Baentsch, Ex.-Num. 320.

[99]) Riehm, Schuldopfer 95.

[1]) Benzinger, Archäologie 376.

[2]) Randglossen II 18.

sakrilegischen Akt gegen Gott oder Gott geweihte Sachen erklärt. In diesem Sinne wird auch מעל fast durchweg gebraucht. Entweder es handelt sich um Abfall von Gott (Lev 26, 40; Num 31, 16; 1 Chron 5, 25; 2 Chron 12, 2; 28, 19. 22; 29, 6. 19; Neh 1, 8) oder um gesetzwidrigen Gottesdienst (Ez 20, 27; Jos 22, 22. 31; 2 Chron 26, 16. 18), um Wahrsagerei (Lev 19, 26, 31), um stammfremde Weiber (1 Chron 10, 13; Ezr 10, 10; Neh 13, 27) oder um Verletzung der Cheremvorschriften (Jos 7, 1; 1 Chron 2, 7; 10, 13), immer handelt es sich um eine Sünde gegen die Gottheit im eigentlichen Sinne des Wortes, gegen das Heilige, gegen die spezifische Heiligkeit. In diesem Sinne wird מעל auch in unseren Gesetzen (Lev 5, 12. 21; Num 5, 6; vgl. Num 5, 12. 27) genommen werden müssen. Im Gesetze Lev 5, 12—14 ist die Bedeutung klar. Hier handelt es sich um Veruntreuung Gott geweihter Sachen, um Zehntenhinterziehung und ähnliche Dinge. Hier ist der Begriff des Gottesräuberischen deutlich gegeben. Weniger klar scheint dies in dem anderen Gesetze zu sein (Lev 5, 20—26), in dem es sich um Veruntreuungen dem Mitmenschen gegenüber handelt. Warum wird hier der Begriff des מעל angewendet? Soll die Beeinträchtigung und Verletzung fremder Rechte und Ansprüche unter den Gesichtspunkt der Bundestreue gegenüber Jahwe gestellt sein[3]), so fragt es sich, warum nicht jeder Diebstahl, ja jeder Eingriff in fremde Rechte unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wird. Das Alte Testament kennt Rechtsverletzungen, die durchaus nicht als Bundesuntreue gegen Jahwe gedeutet werden (Ex 21, 37—22, 14). Wenn also in unserem Gesetze bestimmte Eigentumsverletzungen nach besonderem Recht behandelt werden, dann müssen sie durch irgendeine Eigenart aus ähnlichen Rechtsverletzungen herausgehoben und in die Gruppe von sakrilegischen Akten (מעל ביהוה) überführt erscheinen. Den Schlüssel zur Erklärung des Gesetzes bietet Vers 22. Der Vers wird im Anschluß an Vers 24 gewöhnlich als koordiniertes Satzglied übersetzt, so daß der Sinn des Ganzen wäre: Wer seinem Nächsten etwas ableugnet oder seinen Nächsten übervorteilt oder etwas Verlorenes, das er gefunden hat, ableugnet oder

[3]) Kurtz, Opferkultus 164.

einen falschen Eid schwört...[4]). Die koordinierende Übersetzung ist irreführend. Das Zeugnis von Vers 24, in dem der Falscheid mit einem koordinierten או angefügt ist, kann nicht ausschlaggebend sein. Da die Septuaginta das koordinierende או in Vers 24 gar nicht übersetzt, darf es wohl als in den Text eingedrungen angesehen werden. Die Stelle wäre dann zu übersetzen: „Wer etwas von diesen Dingen tut, indem er einen Eid dabei leistet, das heißt, den Namen Gottes anruft“ [5]). Diese Übersetzung legt sich auch sachlich nahe. Das israelitische Recht kennt nämlich einen Gottesentscheid, der bei unsicheren Besitzverhältnissen angewendet wird. Ist irgendein Depositum abhanden gekommen und der Dieb nicht feststellbar, dann hat der Hauseigentümer vor die Gottheit zu treten, um auf solche Weise festzustellen, ob er an dem Verluste schuld ist oder nicht (Ex 22, 6—10). Diese Klarheit wurde nun wohl entweder durch einen Eid (Ex 22, 7. 10) oder durch ein Gottesurteil (22, 8) geschaffen.

Unser Gesetz Lev 5, 20—26 setzt diese Art der Entscheidung über den Besitzstand voraus und regelt die Sühneleistung, die wegen Veruntreuung verbunden mit Eidesleistung notwendig wird. Die ganze Angelegenheit ist durch den Eid zu einem מעל geworden, wird aus der Sphäre des rein Bürgerlichen herausgehoben und in die Sphäre des Geistlichen übergeleitet, es ist ein sakrilegischer Akt geworden. [6]) Die Restitutionsforderung wird somit auch nach den Grundsätzen behandelt, wie sie bei geistlichen Dingen üblich sind. Bei Veruntreuung an geistlichen Dingen wird eine Wiedererstattung von $^6/_5$ des veruntreuten Wertes verlangt (Lev 5, 16). Dieser Satz ist der gewöhnliche bei gottgeweihten Sachen, bei Gelübden und Zehnten. Handelt es sich um Einlösung eines Gott geweihten Tieres (Lev 27, 13—27) oder um versprochene Grundstücke und Immobilien (27, 19. 15), handelt es sich um einen Teil des Zehnten, der eingelöst werden soll, immer muß dem geschätzten Wert des Gelobten ein Aufgeld von 20% des Wertes dazu bezahlt werden.

---

[4]) Holzinger in: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I 169.
[5]) Bertholet, Lev. 17.
[6]) Ehrlich, Randglossen II 124.

Man hat angenommen, daß diese Sünden gegen das Eigentum des Mitmenschen absichtlich mit vollem Bewußtsein, ja mit Bosheit begangen sein konnten.[7]) Dem widerspricht aber von vornherein die Tatsache, daß für alle Sünden, die durch ein Sühnopfer sühnbar erklärt werden, immer vorausgesetzt wird, sie seien nicht mit erhobener Hand (Num 15, 30), sondern unabsichtlich geschehen. Weiterhin wäre es auffällig, daß gerade für solche Veruntreuungssünden, die durch einen Eid qualifiziert sind, keine strengeren, ja bedeutend erleichterte Ersatzansprüche gestellt werden, als sie sonst üblich sind. Bei offenbaren Veruntreuungen wird Ersatz bis zum Doppelten (Ex 22, 3. 6), ja Fünffachen verlangt (Ex 21, 37). Man will diese auffällige Tatsache, daß in unserem Gesetz der Schuldige so leicht wegkommt, daraus erklären, daß der Betreffende seine Schuld freiwillig gesteht, und weist zur Begründung auf Num 5, 7 hin.[8]) Die Novelle Num 5, 5—8 setzt unser Gesetz voraus und regelt die Wiedererstattung der $^6/_5$ des veruntreuten Wertes für den Fall, daß der berechtigte Besitzer nicht mehr auffindbar ist. Das Gesetz sagt Vers 7 והתודו. Das Hitpael von ידה hat an keiner der Stellen, in denen es gebraucht wird (Dan 9, 4. 20; Ezra 10, 1; Neh 1, 6; 9, 2. 3; Lev 5, 5; 16, 21; 26, 40) den Sinn von „gestehen", „offenbaren", es hat nur den Sinn, sich als Sünder bekennen, sich eingestehen, daß man gesündigt hat und dies auch bekennen.[9]) Der Ausdruck ist kulttechnischer Art und bezeichnet eine Sache, die am besten mit dem allgemeinen Sündenbekenntnis der christlichen Kirche, der Offenen Schuld oder dem Confiteor verglichen wird. Von einem Sündenbekenntnis bei Darbringung des Opfers ist keine Rede. Man kann ja auch bezweifeln, daß der Unterschied zwischen juristisch publiken und geheimen Sünden[10]) im alten Israel so ausgeprägt war, um eine derart verschiedene Behandlung zu rechtfertigen.

Wenn nun auch in unserem Gesetz die Unabsichtlichkeit des Vergehens nicht eigens betont ist, so muß sie doch im

---

[7]) Scholz, Altertümer II 161; Kalish, Lev. I 273.
[8]) Kurtz, Opferkultus 167; Haneberg, Altertümer 413.
[9]) Ehrlich, Randglossen II 17.
[10]) Riehm, Schuldopfer 103.

Zusammenhang mit dem Ganzen vorausgestzt werden. Es läßt sich sehr wohl denken, daß einer im guten Glauben seinen Besitzstand mit einem Eide zu erhärten sucht, und später stellt sich heraus, daß er eben im Irrtum war. Diesen Fall scheint unser Gesetz vorauszusetzen. Will man aber diese Sünde nicht als Unwissenheits- oder Übereilungssünde ansehen [11]), dann liegt auf jeden Fall eine weit laxere Auffassung über die „mit erhobener Hand begangenen Sünden" vor, als wir sie sonst im Alten Testament finden. [12])

Der Anlaß zum Ashamopfer ist nach dem Vorausgehenden ein Vergehen gegen die Gottheit selber, sei es an heiligen Sachen, sei es an heiligen Personen, sei es gegen eine geforderte spezifische Heiligkeit, sei es durch Mißbrauch des Gottesnamens [13]), er ist im letzten Grund ein sakrilegischer Akt, der durch die besondere Form des Ashamopfers gesühnt werden muß. [14])

§ 7.

Das Chattatopfer.

Das Chattatopfergesetz Lev 5, 1—6 gibt zwei Fälle moralisch-rechtlicher Art an [15]), die ein Sündopfer notwendig machen. In dem einen Fall handelt es sich darum, daß einer für irgendein Vergehen als Zeuge angerufen wird, seine Zeugenaussage aber verweigert. [16]) Da der Israelit seiner Zeugenpflicht genügen mußte, machte er sich durch Verweigerung der Zeugenaussage schuldig. Für solche Schuld wird ein Chattatopfer zur Sühne verlangt.

Der andere Fall moralischer Art bezieht sich auf eine leichtsinnig abgegebene eidliche Versicherung (5, 4), sei es Segen oder Fluch, wie sie ein Mensch oft unüberlegterweise in einer gewissen Leichtfertigkeit der Redeweise ausspricht. Auch solche Verschuldung ist durch ein Chattatopfer zu süh-

---

[11]) Kautzsch, Theologie 348; Köberle, Sünde 319.
[12]) Holzinger, Hlg. Schrift des A. T. I 169.
[13]) Hesychius, Mg 93, 84; Procopius, Mg 87/1, 714.
[14]) Dussaud, Sacrifice 127.
[15]) Baentsch, Ex.-Num. 327.
[16]) Hummelauer, Lev. 361; Bertholet, Lev. 14.

nen. Dieser unüberlegte Eid, der im privaten Verkehr der Menschen untereinander so häufig in Anwendung kommt (vgl. Matth 5, 34—37), wird von dem öffentlichen Eide unterschieden, der bei richterlicher oder priesterlicher Befragung zu leisten ist (Lev 5, 22). Hier handelt es sich mehr um Verwünschungen und Beteuerungen.

Es hat den Anschein, als könnte in diesen Fällen von unwissentlichen Sünden nicht die Rede sein.[17]) Anderseits hält aber auch dieses Gesetz die Theorie aufrecht (5, 5), daß der Sündige sich erst seiner Sünde bewußt wird, daß er sich also im Augenblick die Tragweite seines Tuns nicht voll vor Augen gestellt hat. Das והתודה kann auch hier nicht mit „beichten", „offenbaren" übersetzt werden. Es heißt nicht, daß er eine bestimmte Sünde gestehe, offenbare, sondern es heißt, daß er sich als sündig fühle und benehme. Das besagt ungefähr das Gleiche wie והוא ידע (5, 3. 4). Und doch auch nicht! Es kann sich einer sehr wohl bewußt werden, daß er dies oder jenes getan hat, ohne daß er sich der Sündhaftigkeit bewußt wird und die Folgerungen aus seinem Zustand zieht. Der Ausdruck ונעלם ממנו ist offenbar nur eine andere Ausdrucksweise für einen Gedanken, der sonst mit בשגגה ausgesprochen wird.

Eine weit größere Rolle spielt das Chattatopfer bei Übertretung kultischer Vorschriften, die mit den Reinheitsgesetzen zusammenhängen, vor allem bei Verunreinigung mit tierischen Leichen. Das Aas reiner und unreiner Tiere verunreinigte den Menschen. „Jeder, der ihr Aas anrührt, wird unrein bis zum Abend" (Lev 11, 24. 27. 31. 39). In den Reinheitsgesetzen über die reinen und unreinen Tiere wird wohl im einzelnen festgesetzt, in welchen Fällen Unreinheit durch Berühren einer tierischen Leiche eintritt, es wird aber nicht gesagt, was zu tun ist, um von dieser Unreinheit wieder befreit zu werden. Es hat den Anschein, als höre der Zustand der Unreinheit mit anbrechendem Abend von selber auf.

In der Chattatopfer-Gesetzgebung wird nun verlangt, daß jeder, der durch das Aas eines unreinen Tieres unrein ge-

[17]) Scholl, Opferideen V 2 123; Baentsch, a. a. O. 327; Bertholet, Lev. 14.

worden ist, ein Sündopfer darzubringen hat (Lev 5, 2). Man hat diese Vorschrift aus dem Umstande erklärt, daß die Schuld des Betreffenden nicht sowohl in der Verunreinigung bestehe als darin, daß er seiner Unreinheit erst nicht bewußt die Anwendung der in Lev 11 vorgeschriebenen Mittel versäumt habe [18]). Nun werden aber in Lev 11 gar keine Mittel vorgeschrieben, um sich zu reinigen — das Kleiderwaschen hindert nicht, daß der Betreffende trotzdem bis zum Abend unrein bleibt (11, 25. 40. 28). Auch unser Gesetz gibt keine Mittel an, die kultische Unreinheit zu überwinden — die hört am Abend von selber auf —, aber es verlangt ein Chattatopfer. Die Opferforderung gerade als eine Verschärfung der Bestimmungen bei unreinen Tieren anzusehen, ist wenig im Text begründet. Der Sinn der Opfergesetzgebung kann nur der sein: Es hat sich einer am Aas eines unreinen Tieres verunreinigt, hält aber die vom Gesetz vorgeschriebene Zeit der Absonderung nicht ein, weil er sich der Sache gar nicht so recht bewußt wurde (ונעלם ממנו). Erst später kommt es ihm zum Bewußtsein. Nun muß er ein Chattatopfer darbringen, weil er die Absonderungsvorschrift, wenn auch unbewußt, verletzt hat. Er hat objektiv die Wohnung Jahwes verunreinigt und wäre eigentlich des Todes schuldig (Lev 15, 31). Da dieser Verstoß aber unbewußt geschehen ist, kann er durch ein Chattatopfer gesühnt werden.

In ähnlicher Weise ist das Gesetz von Lev 5, 3 aufzufassen. Zuerst muß die Frage geklärt werden, ob unter dem allgemeinen Ausdruck „Unreinigkeit eines Menschen" auch die Verunreinigung zu verstehen ist, die durch eine menschliche Leiche hervorgerufen wird. Bertholet [19]) nimmt dies im Anschluß an Kuenen [20]) ohne weiteres an und stellt einen unverkennbaren Widerspruch unserer Stelle mit Num 19 fest. Nach den Bestimmungen von Num 19 muß jeder, der durch eine menschliche Leiche unrein geworden ist, das Reinigungswasser gebrauchen, um wieder rein zu werden, gebraucht er dieses Mittel nicht, so soll er weggetilgt werden aus Israel (19, 13).

---

[18]) Bertholet, Lev. 14.
[19]) Leviticus 14.
[20]) Einleitung I 93.

Ist das Gesetz Lev 5, 2. 3 auch auf diesen Fall der Verunreinigung an einer menschlichen Leiche auszudehnen, dann muß zweifellos ein Widerspruch zwischen beiden Gesetzesbestimmungen zugegeben werden. Nichts aber zwingt uns, Lev 5, 2. 3 auf diesen speziellen Fall der Verunreinigung durch eine menschliche Leiche auszudehnen. Dem Wortlaut wird man auf jeden Fall besser gerecht, wenn wir bei der „Unreinigkeit eines Menschen" nur an die Fälle denken, die Lev 15 behandelt. In all diesen Fällen natürlicher oder krankhafter Ausflüsse wird jeder, der mit einem Träger der Unreinheit in Berührung kommt, unrein, und diese Unreinheit dauert bis zum Abend des betreffenden Tages mit einer Ausnahme, nach der die Zeit der Absonderung auf sieben Tage festgesetzt ist (Lev 15, 24). Hält nun einer die Zeit der Absonderung nicht ein, weil ihm sein Zustand gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist, dann muß er ein Chattatopfer darbringen. Es handelt sich also um bestimmte kultische Verfehlungen, die wegen eines wirklichen aber nicht bewußten Unreinheitszustandes entstehen.

Warum der Gesetzgeber diese besonderen Fälle: Zeugnisverweigerung, Eidesmißbrauch und kultische Verfehlungen, herausgegriffen hat, um für ihre Sühne ein eigenes Sühnopfer zu verlangen, ist nicht recht ersichtlich. Wahrscheinlich ist das Gesetz der Niederschlag langgeübter Praxis, nach der eben in solchen Fällen Chattatopfer verlangt wurden.

Ein Sündopfer wird weiterhin bei bestimmten krankhaften Zuständen, vor allem beim Aussatz (Lev 14, 19. 22. 49), verlangt. Unter den menschlichen Zuständlichkeiten, die Träger von Unreinheit auch im kultischen Sinne sind, nehmen zwei eine besondere Stellung ein: krankhafter Samenfluß des Mannes (15, 1—15) und krankhafter Blutfluß der Frau (15, 25—30). In beiden Fällen wird nach Ablauf der Reinigungszeit, die sieben Tage, vom Eintritt der Genesung gezählt, dauert, und durch Waschen der Kleider und Baden des Körpers in Quellwasser beendet wird (15, 13), ein Taubenopfer verlangt (15, 14. 29). Das Taubenopfer wird entsprechend den Bestimmungen des Zeremonialgesetzes (Lev 5, 8—11) in der doppelten Form eines Brand- und Sündopfers dargebracht. In ähnlicher Weise wird für die Kindbetterin

am Schlusse der Reinigungszeit ein Taubensündopfer verlangt (Lev 12, 6. 8).

Aus welchen Gründen in diesen Fällen ein Sündopfer gefordert ist, wird nicht recht ersichtlich. Für die Ansicht, der Gesetzgeber wolle die Israliten an die große Wahrheit erinnern, das ganze Menschengeschlecht sei in Sünde und diese Sünde pflanze sich durch die Geschlechtsfunktionen fort[21]), bietet der Text keinen Anhaltspunkt. Eher erklärt sich die Forderung des Sündopfers in diesen Fällen aus der allgemeinen Vorstellung der Israeliten, daß ein krankhafter Zustand als Folge irgendeiner Verschuldung anzusehen sei.[22]) Der primitive Mensch steht nun allen Vorgängen, die mit Zeugung und Geburt zusammenhängen, mit einer gewissen Scheu gegenüber. Aus dieser Scheu kann vielleicht auch die Tatsache abgeleitet werden, daß gerade bei krankhaften Zuständen, die mit der geschlechtlichen Betätigung zusammenhängen, Sündopfer verlangt werden und nicht bei allen krankhaften Zuständen.

Das Sündopfer des durch eine Leiche verunreinigten Nasiräers (Num 6, 10) erklärt sich am besten aus der Weihestellung, die der Nasiräer einnimmt. Das Sündopfer am Abschluß der Weihezeit (Num 6, 14) ist nicht anders zu beurteilen als die Sündopfer, die bei den einzelnen Festopfern dargebracht werden müssen (Num 28; 29). Sie sind aus der Vorstellung zu begreifen, daß kein Opfer ohne vorausgehende Sühnopfer dargebracht werden kann.

Was ist nun das einigende Band, das all diese Sündopferanlässe verbindet? Liegt eine bestimmte Vorstellung von einer bestimmten Art von Sündhaftigkeit zugrunde, aus der heraus sich die Forderung nach einem Chattatopfer erklärt? Die Sündopfer bei den Festgebräuchen und den Weiheriten können in der Entscheidung der Frage unberücksichtigt bleiben. Sie sind geschichtlich bedingt durch die Ausdehnung des Sühnegedankens auf das ganze Opfer- und Weihewesen.

Alle die angeführten Fälle, in denen ein Chattatopfer verlangt wird, lassen sich schwer aus einer gleichartigen Auf-

[21]) Krüger, Sündopfer 584.
[22]) Scholl, Opfer V 2 128.

fassung der zugrunde liegenden Sünde verstehen. Die Vorstellung, daß es sich bei den Sündopfern in erster Linie um rituelle Sünden, um Verletzungen des Zeremonialgesetzes handle [23]), um theokratische Sünden im eigentlichen Sinne [24]), kann nicht aufrecht erhalten werden. Einmal liegt die Unterscheidung zwischen Moral- und Zeremonialgesetz dem Geiste des Alten Testamentes ganz ferne [25]), wenigstens läßt sich die uns unumgänglich erscheinende Unterscheidung zwischen Sünden im sittlichen Sinn und Unreinheit im levitischen Sinn nicht durchführen. [26]) Auch sind die Sündopfer durchaus nicht auf kultisch-rituelle Sünden beschränkt [27]), vielmehr handelt es sich bei den Sünden, die ein Chattatopfer verlangen, nicht nur um levitische Unreinheit, sondern auch um Übertretungen des zweiten und achten Gebotes des Dekaloges. [28])

Das Zeremonialgesetz setzt voraus, daß die durch ein Chattatopfer sühnbaren Sünden unabsichtlich (בִּשְׁגָגָה) begangen sind (Lev 4, 2. 13. 22. 27; vgl. 5, 14. 17). Es handelt sich um Sünden, die nicht bloß aus Unwissenheit, sondern auch aus Übereilung begangen werden [29]), ja überhaupt um Schwachheitssünden. [30]) Im Gegensatz zu diesen Sünden kennt das Gesetz andere, die בְּיָד רָמָה „mit erhobener Hand" begangen werden (Num 15). Das sind die eigentlich schweren Sünden, die Kapitalverbrechen, und die sind von der Opfersühne ausgeschlossen. In solchen Fällen ist der Tod, die Ausrottung aus der Gemeinde die einzig mögliche Sühne. [31]) Man denkt bei dieser Ausrottung an eine bloß geistige, eine Art Exkommunikation. [32]) Eine genaue Erwägung aller in Betracht kommenden Stellen legt aber nahe, die Todesandrohung ganz wirklich zu verstehen. Die Todesstrafe wurde entweder von der Gemeinde vollzogen oder aber einem un-

[23]) Haneberg, Altertümer 455.
[24]) Kurtz, Opfer 159 ff.; Karch, Opfer II 336; Stöckl, Opfer 275.
[25]) Henstenberg, Opfer 19.
[26]) Schmoller, Sühne 208.
[27]) Herrmann, Sühne 94; Kalish, Lev. II 254 f.
[28]) Merx, Opfergesetze 69.
[29]) Scholz, Altertümr II 155; Davidson, Theology 315.
[30]) Keil, Opfer III 211.
[31]) Schmitz, Opferanschauung 29.
[32]) Krüger, Sühnopfer 563.

mittelbaren Eingreifen Gottes überlassen.[33]) Auf jeden Fall wird der Gegensatz festgehalten zwischen Sünden, die durch Opfer sühnbar sind, und solchen, deren Straffolge durch kein Opfer aufgehalten werden kann.

Worin besteht nun der spezifische Unterschied zwischen dem Asham- und Chattatopfer. Die Etymologie der beiden Ausdrücke gibt keinen Aufschluß: אשם heißt sich verschulden, חטא heißt sündigen. Auch der tatsächliche Wortgebrauch führt zu keinem Ziel. Das alttestamentliche Gesetz unterscheidet vielfach nicht genau zwischen beiden Ausdrücken. Es bezeichnent einzelne Sünden als Ashamsünden, verlangt aber doch ein Chattatopfer (Lev 5, 1—6). Daraus darf man wohl schließen, daß ursprünglich ein Unterschied nicht besonders gespürt wurde. Ashamopfer werden in erster Linie bei Mißbrauch heiliger Sachen, gottgeweihter Dinge und Einrichtungen, bei Sünden also mit irgendwie sakrilegischem Charakter gefordert. Chattatopfer dagegen sind vorzugsweise Bußen für Leichtsinnssünden und Sünden aus Fahrlässigkeit, unter denen die Außerachtlassunng bestimmter Reinheitsvorschriften besonders hervortritt. Man kann nicht sagen, daß dieser Unterschied besonders charakteristisch und ausgeprägt ist.

Ein wesentlicher Unterschied zeigt sich erst in der verschiedenartigen geschichtlichen Entwicklung der beiden Opferarten. Das Ashamopfer ist immer Privatopfer geblieben und hat nie Eingang in das offizielle öffentliche Kultleben gefunden. Der Fall des Ashamopfers beim Aussätzigen (Lev 14, 13 f.) kann insofern nicht als Gegenbeweis angeführt werden, weil in diesem Falle das Ashamopfer die Funktionen einer Wiederweihe hat und nicht als Form für das Ashamopfer überhaupt angesehen werden darf.

Das Chattatopfer dagegen ist nicht bloß Privatopfer geblieben, sondern wurde ein wesentlicher Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes in der Weise, daß überhaupt kein Opfer und kein Festgottesdienst ohne vorausgehendes Sündopfer gefeiert wurde (Num 28; 29). Auch das Chattatopfer ist teilweise als Privatopfer angesehen worden. Dies erhellt

[33]) Schulz, Sinn des Todes 15—20.

zweifellos aus 2 Kön 12, 17. Die Stelle, deren historischer Wert nicht geleugnet werden kann [34]), besagt, daß für Chattat und Asham Geld an die Priester bezahlt werden konnte. In welchem Zusammenhang diese Geldzahlungen mit den in Leviticus geforderten Opfern standen, ist aus unserer Stelle nicht ohne weiteres klar ersichtlich [35]). Auf jeden Fall beweist die Stelle soviel, daß die beiden Ausdrücke chattat und asham bereits derart in das Volksbewußtsein übergegangen waren, daß eine solch abgekürzte Ausdrucksweise ohne weiteres verständlich war. [36]) Die einfachste, dem Text und den Tatsachen am besten gerecht werdende Auffassung ist die, daß es sich hier um Gelder handelt, die als Ersatz für die levitischen Opfer gegeben wurden. Die Naturalleistung ist bei einem Volke von Bauern und Viehzüchtern immer das Erste, die Geldzahlung das Abgeleitete. [37]) Konnten aber die Opfer in Geld abgelöst werden, dann folgt daraus, daß es sich um Privatopfer handelte. Neben diesen privaten Chattatopfern gibt es aber im Alten Testament noch Sündopfer als öffentliche Kultuseinrichtung, durch die dem ganzen jüdischen Gottesdienst der starke Sühne- und Bußcharakter aufgeprägt ist, den wir an ihm wahrnehmen. Dieser Unterschied tritt auch im Zeremoniell in die Erscheinung.

---

[34]) Gramberg, Religionsideen I 151.
[35]) Kuenen, Einleitung, I 201; Gray, Sacrifice 62.
[36]) Sanda, Moses 214.
[37]) Dillmann, Leviticus 435; Stade, Theologie I 165 f.; Kugler, Moses 78.

3. Kapitel.

Der Opferritus.

§ 8.

Die Sühne - Mincha.

Mit einer einzigen Ausnahme werden für die Sühnopfer nur Tiere als opferfähig zugelassen. Diese Ausnahme berücksichtigt den Fall besonderer Armut. Sollte einer nicht einmal zwei Tauben aufbringen können als Sündopfer, dann darf er $^{3}/_{10}$ Epha Feinmehl als Opfergabe für die Sünde darbringen. Im Gegensatz zum gewöhnlichen Mehlopfer (Lev 2, 1) wird dieses Opfer zur Sühne ohne Öl und ohne Weihrauch dargebracht (Lev 5, 11). Ein Teil dieses Mehles wird im Altarfeuer als Azkara verbrannt und damit Sühne geschaffen, das übrigbleibende gehört dem Priester (Lev 5, 13). Die „Trockenheit" des Speiseopfers ist für dieses Sühneopfer charakteristisch (Lev 7, 10).

Öl ist beim selbständigen Speise- und Mehlopfer immer vorgeschrieben (Lev 2; Num 15, 1—16; Ex 29, 2. 40; Ez 46, 5. 7. 11. 14 f.). Das Fehlen des Öles bei der Sühnemincha kann einen symbolischen Sinn insofern haben, als der Charakter des Traurigen auf diese Weise gewahrt werden soll.[38]) Im Texte freilich ist diese symbolischeBedeutung in keiner Weise angedeutet. Es besteht immerhin die Möglichkeit, daß das Verbot des Öles bei der Sühnemincha eine ältere Form des Speiseopfers überhaupt bezeugt. Ein ähnliches Speiseopfer ohne Öl finden wir auch beim Ordalritus, um die Schuld oder Unschuld einer in Verdacht gekommenen Ehefrau klarzustellen (Num 5, 12—31).[39]) Zu dieser Mincha wird Gerstenmehl verlangt. Es ist wahrscheinlich, daß Gerste die vorzüglichste Getreidepflanze der Israeliten in der ersten Zeit der Ansässig-

[38]) Scholz, Altertümer II 203; Schultz, Theologie 271.
[39]) Stade in: ZATW 15 (1895) 157—178.

keit gewesen ist.[40]) Die Gerstenmehlmincha dürfte also auf recht alte Zeit zurückgehen.[41]) Da auch bei ihr das Öl fehlt wie bei der Sühnemincha, so darf man in dieser Tatsache wohl einen Hinweis darauf sehen, daß sie in älterer Zeit entstanden sind und diese Mehlopfer ursprünglich nicht als Speisengabe — mit Öl angemachtes Mehl[42]) —, sondern als einfache Bußgabe angesehen wurden.

Auch das Fehlen des Weihrauches dürfte aus der historischen Entwicklung des Opfers zu verstehen sein. Das Rauchopfer spielt im israelitischen Kult eine bedeutsame Rolle.[43]) Das Räuchern diente nicht bloß dazu, vor dem gefährlichen Einfluß der persönlichen Gegenwart Gottes zu schützen (Lev 16, 13), sondern auch dazu, den Duft des Opfers lieblich zu machen.[44]) Es liegt nahe, das Fehlen des Weihrauches bei der Sühnemincha daraus zu erklären, daß es nicht als „angenehmer Duft" diente[45]), um so mehr, da der Ausdruck „Jahwe zum angenehmen Wohlgeruch" ursprünglich mit dem Sühnopfer nichts zu tun hatte[46]), das Sühnopfer also überhaupt nicht als angenehmes Opfer aufgefaßt wurde. Anderseits aber läßt sich die Vorstellung schwer vollziehen, daß gerade das Opfer, das in erster Linie der Versöhnung der erzürnten Gottheit diente, kein angenehmer Duft sein sollte. Lev 4, 31 spricht auch direkt gegen eine solche Vorstellung. Hier wird das Sühnopfer des einfachen Israeliten ausdrücklich als ein Opfer zum angenehmen Wohlgeruch bezeichnet.

Das Räucheropfer war sicher vor dem Exil schon bekannt; es läßt sich aber doch wahrscheinlich machen, daß die ausgedehnte Verwendung des Weihrauches beim Opfer erst im Laufe der Zeit Eingang gefunden hat.[47]) Das Sühnespeiseopfer ohne Weihrauch dürfte in Verbindung mit dem Ordalopfer (Num 5, 15) Zeugnis für ein weihrauchloses Opfer

---

[40]) Budde in: ZDPV 1895 93.
[41]) Holzinger, Numeri 21.
[42]) Baentsch, Ex.-Num. 329.
[43]) Löhr, Rauchopfer.
[44]) Eerdmanns, Leviticus 29.
[45]) Baentsch, Ex.-Num. 329.
[46]) Gray, Sacrifice 76—81.
[47]) König, Religion 564 f.; Dussaud, Sacrifice 93.

geben, das sich eben wegen seiner Altertümlichkeit auch in der weihrauchfreudigen Zeit in seiner ursprünglichen Form erhalten hat.

Von der dargebrachten Mehlgabe wird eine Handvoll als Azkara verbrannt (Lev 5, 12), während der übrigbleibende Teil dem Priester gehört. Azkara ist der Teil des Speiseopfers, der im Altarfeuer verbrannt wird (Lev 2, 2. 9. 16; 6, 8; vgl. 5, 12; Num 5, 26). Die sprachliche Ableitung des Wortes ist unsicher. Die wahrscheinlichste Erklärung ist immer noch die, das Wort vom Hiphil der Wurzel זכר abzuleiten und es mit der Bedeutung: Erinnerung, Gedächtnis zu erklären.[48]) Die Versuche aus der Verwendung des Weihrauchs bei diesem Opfer die Wortbedeutung abzuleiten und Azkara als Duftopfer[49]), als der wertvolle Weihrauch[50]) oder als das Beste[51]) überhaupt zu erklären, weil es mit Weihrauch hervorragend gemacht worden sei, scheitern an der Tatsache, daß gerade bei der Sühnemincha und beim Ordalespeiseopfer kein Weihrauch verwendet wird und das Opfer trotzdem den Namen Azkara hat. Der Sinn der Azkarazeremonie ist klar: Die Gottheit wird mit einem Gebetsruf auf das Opfer aufmerksam gemacht, zum Opfer gleichsam eingeladen. Diese Vorstellung kennen wir deutlich aus den babylonischen Ritualien.[52]) Diese reale Bedeutung der Zeremonie dürfte auch in Israel ursprünglich gewesen sein. Den Namen Jahwe beim Opfer anrufen hatte die Verheißung, daß Jahwe erscheine und den Gläubigen segne (Ex 20, 24). Die weitere Vorstellung, daß mit dem Duft des verbrannten Speiseopfers der Darbringer bei Gott in gnädige Erinnerung gebracht werden soll[53]), oder daß das verbrannte Opfer gleichsam das Medium sei für das Gebet des Gläubigen[54]), leiten sich von der ursprünglichen ohne weiteres ab.

---

[48]) Barth, Nominalbildug 60 a; Dussaud, Sacrifice 93.

[49]) König, Lehrgebäude II 181.

[50]) Hommel, Altisraelitische Überlieferung 279.

[51]) Greiff, BZ 13 (1915) 213.

[52]) Zimmern, Beiträge No. 88 Anm. 11; vgl. KAR 55, 14 ina pashshur maka-li-e ilâni rabûti shumu-ka az-kur, am Speisentisch der großen Götter habe ich deinen Namen angerufen.

[53]) Oehler, Theologie 457.

[54]) Dussaud, Sacrifice 94.

Es ist festzuhalten, daß die Sühnemincha den gleichen Sühnewert hat wie die anderen, die tierischen Sühnopfer.

§ 9.

Opfertier und Opferherr beim blutigen Sühnopfer.

Unter den Tieren, die für das Sündopfer in Betracht kommen, nimmt der Ziegenbock (שָׂעִיר) die erste Stelle ein. Er dient als Opfertier bei allen Sühnopfern des Volkes an den einzelnen Festen (Lev 16, 9. 15; 23, 19; Num 7, 16—87; 28, 15. 22. 30; 29, 5. 38; Ezech 43, 22. 25; 45, 23; 2 Chron 29, 23; Lev 10, 16). Er gilt im allgemeinen als das Sündopfertier (Num 15, 24), das nicht bloß bei Privatsünden, sondern auch bei Weiheanlässen Verwendung findet (Lev 9, 31. 15; 10. 16; Esr 6, 17; 8, 35). Der Fürst vor allem hat einen Bock darzubringen (Lev 4, 23). Da der עַתּוּד aller Wahrscheinlichkeit nach der Leitbock der Herde ist — wenigstens werden die Fürsten als die Leiter des Volkes mit dem עַתּוּד verglichen (Jes 14, 9; Jer 51, 40; Zach 10, 3) — so muß der שָׂעִיר ein jüngerer Vertreter seiner Art sein.

Außer dem Ziegenbock sind in bestimmten Fällen auch Ziegen und Schafe als Sündopfer zulässig (Lev 4, 28. 32; 5, 6; Num 6, 14; Lev 14, 10. 19). Bei besonders wichtigen Sündopfern wird ein Jungstier als Opfer verlangt, vor allem, wenn es sich um die Entsündigung eines Hohenpriesters (Lev 4, 3; 16, 3) und der Gemeinde (4, 13 ff.) oder die Weihe der Priester und Leviten handelt (Ex 29, 1. 10. 14. 36; Num 8, 8). Das Sündopfer der Armen sind zwei Tauben oder Turteltauben (Lev 5, 7; 12, 8; 14, 22. 31), die auch bei bestimmten Reinigungsopfern verlangt werden (Lev 12, 6; 15, 14. 29; Num 6, 10).

Das starke Hervortreten des Ziegenviehes als Sündopfertier mag auf eine Zeit hinweisen, in der Ziegenherden den Hauptbesitz der Israeliten ausmachten. Man opfert von dem, was man besitzt.

Als Ashamopfer wird stets ein Schafvieh verlangt.[55]) Und zwar wird mit Ausnahme des Aussätzigen- und Nasiräer-

[55]) Krüger, Sündopfer 560; Kalish, Lev I 83.

opfers, bei denen ein einjähriges Schaf vorgeschrieben ist (Lev 14, 10; 12, 21; Num 6, 12), immer ein Widder gefordert. Das Gesetz sagt: Einen Widder soll er darbringen nach deiner Schätzung im Werte von zwei Silbersekeln des Heiligtums. Die Bestimmung, nach der einerseits die Auswahl des Tieres dem Priester zusteht, anderseits aber der Preis von vornherein mit zwei Silbersekeln festgesetzt ist, mutet eigenartig an. Der Wert eines Widders kann doch wirklich nicht stark variiert haben [56]), und wenn der Preis von vornherein festgelegt ist, dann ist dem Priester nicht mehr viel Spielraum für seine Schätzung gelassen. Die Vermutung, das ganze Schätzungsverfahren habe rein symbolischen Wert und solle nur besagen: „den Widder, den N. N. darbringt, hat dem Betrage des Gottesraubes gleichzugelten" [57]), hat im Texte keinen Anhaltspunkt. Ebensowenig begründet ist die andere Meinung [58]), die Schätzung sei vom Besitzer des Tieres vorgenommen worden, und um Unregelmäßigkeiten vorzubeugen, hätte man den Wert von vornherein auf zwei Silbersekel festgesetzt. Zweifellos sollte für die Schätzung des Widders ein gewisser Spielraum gelassen werden [59]), um den Wert des Widders nach Größe usw. [60]) der Größe der Versündigung anzugleichen. Da Naturalleistungen immer das Primäre gegenüber der als Ablösung zu geltenden Geldleistung ist [61]), und da wir aus 2 Kön 12, 17 tatsächlich wissen, daß an Stelle des Opfertieres Geld an die Priester gezahlt wurde, so darf die Bemerkung über den Wert des Widders als eine Glosse aus der Zeit aufgefaßt werden, in der sich die Sitte, das Opfertier durch eine Geldzahlung abzulösen, eingebürgert hatte. In der Zeit war ein als Ashamopfer tauglicher Widder zwei Silbersekel wert.

Der Herr des Opfers ist beim Sündopfer der zur Sühneleistung Verpflichtete. Er bringt das Opfertier zum Priester (Lev 5, 8. 18), das heißt an die Kultstätte vor Jahwe (4, 4. 14;

---

[56]) Baentsch, Ex.-Num. 330.

[57]) Hengstenberg, Authentie II 216; Kurtz, Opfer 207.

[58]) Kugler, Moses 78.

[59]) Oehler, Theologie 470.

[60]) Riehm, Schuldopfer 119.

[61]) Stade, Theologie I 176 f.

16, 7). Der zweite Akt beim Opfer, der dem Herrn des Opfers obliegt, ist die Handaufstemmung. Auffälligerweise erwähnt das Gesetz diese Handaufstemmung (סמיכה) beim Ashamopfer nicht. Da die Zeremonialgesetze in ermüdender Wiederholung alle einzelnen Akte aufzählen und gerade die Handaufstemmung beim Sündopfer immer und immer wieder betont wird, so wird man nicht annehmen dürfen, wie das vielfach geschieht[62]), daß diese Handaufstemmung beim Ashamopfer als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Wenn das Gesetz die Handaufstemmung in dem Falle nicht verlangt, dann fand sie eben auch nicht statt, wenigstens nicht, soweit der Opferherr in Frage kommt.[63]) Sie konnte in dem Fall gar nicht verlangt werden. Das hängt mit dem Sinn und der praktischen Bedeutung der Semika zusammen.

Die Handaufstemmung wird in der Ritualbeschreibung bei allen blutigen Opfern vorgeschrieben, sowohl beim Brandopfer (Ex 29, 15; Lev 1, 4; 8, 18) wie bei den Friedensopfern (Ex 29, 19; Lev 3, 28. 13; 8, 22) und beim Sündopfer (Ex 29, 19; Lev 4, 4. 15. 24. 29. 33; 8, 14; 2 Chron 29, 23). Es legt immer der Opfernde, der Herr des Opfers, die eine Hand auf den Kopf des Tieres, mit der anderen schlachtet er. Die jüngere Vorstellung, daß man immer beide Hände aufgelegt habe[64]), findet im alttestamentlichen Text, soweit Handauflegen und Schlachten in Frage kommt, keinen Anhaltspunkt. Die Handauflegung ist in den eigentlichen Opfertexten durchweg mit dem Akte der Schlachtung verbunden. Eine Ausnahme machen scheinbar die Opfer zur Sühne der ganzen Gemeinde (Lev 4, 13 ff.) und die Opfer bei der Priesterweihe Aarons (Lev 8, 14) und der Weihe der Leviten (Num 8, 12). Es legen entweder die Ältesten die Hand auf das Opfertier oder Aaron mit seinen Söhnen und die Leviten. Geschlachtet wird das Tier entweder vom Hohenpriester oder von Moses. Diese Ausnahme bedeutet gegen den ursprünglichen Sinn der Handaufstemmung beim Opfer nichts. Bei einer Mehrzahl von Opferherren muß eben der Akt der Schlachtung geteilt werden. Es ist unmöglich, daß zwölf Älteste, eine ganze Familie oder die Leviten

[62]) Outram, de sacrificiis 163; Scholz, Altertümer I 18; Kalish, Lev I 175.
[63]) Hoffmann, Opfergesetze 134; Rink, Schuldopfer 378.
[64]) Scholz, Altertümer II 137.

zusammen gemeinsam ein Tier schlachten. Das kann nur e i n e r tun, der Vertreter der in Frage kommenden Gemeinschaft. So ist eben in diesen Fällen die Semika vom Akte des Schlachtens getrennt, in allen anderen Fällen schlachtet aber der Opferherr selber das Tier, und da kann das Handaufstemmen nur in Verbindung mit dem Schlachtakt begriffen werden, d. h. es ist mit dem Schlachten untrennbar verbunden.

Im Laufe der Zeit freilich hat sich eine andere Übung eingebürgert. Es schlachtet nicht mehr der Herr des Opfers, das Schlachten wird vielmehr ausdrücklich den Priestern vorbehalten (2 Chron 29, 22. 24. 35). Diese Übung gehört aber einer späteren Zeit an und kann zur Erklärung der levitischen Gesetze nicht ohne weiteres herangezogen werden.[65]) So mag sich auch ein Bedeutungswandel der Semika vollzogen haben.

In der Mehrzahl der Opfertexte fehlt die Semika in all den Fällen, in denen die Schlachtung des Opfertieres immer schon Sache der Priester war. Sie fehlt beim Taubenopfer, nicht deswegen, weil sie hier keine unterscheidende Bedeutung hat oder aus rein äußerlichen Gründen[66]); sie fehlt deswegen, weil nicht der Opferherr, sondern der Priester nach einem genau festgelegten schwierigen Ritus (Lev 5, 8. 9; 1, 14) die Tauben schlachtete. Wenn nun auch beim Ashamopfer die Handauflegung nicht erwähnt wird, so kann dies nur darin seinen Grund haben, daß auch das Ashamopfertier von vornherein nicht vom Opferherrn, sondern vom Priester geschlachtet wurde. In Wirklichkeit findet sich das Zeremonialgesetz für das Ashamopfer nur in der für die Priester bestimmten Thora (Lev 6, 2. 17). Auch dieser Zug des Rituals ist ein Hinweis darauf, daß das Ashamopfer in erster Linie als Bußgabe gedacht war.[67]) Es wäre sonst unbegreiflich, daß der Herr des Opfers am Akte des Schlachtens selber in keiner Weise beteiligt war.

---

[65]) Hummelauer, Lev. 365.

[66]) Kurtz, Opferkultus 60.

[67]) Hoffmann, Opfergesetze 134.

§ 10.

Der Opferakt beim Ashamopfer.

Mit der Schlachtung des Opfertieres ist die Anteilnahme des Opferherrn beim Sündopfer wie bei allen anderen Opfern beendet. Soweit die Beteiligung des Herrn des Opfers am Opferakte selbst in Frage kommt, unterscheiden sich die Sühnopfer kaum von den anderen blutigen Opfern, dem Brandopfer und dem Friedensopfer. Alle weiteren Manipulationen nach der Schlachtung, so die Darbringung auf dem Brandopferaltare und vor allem die Applikation des Blutes, sind ausschließlich Sache der Priester. Bei diesen priesterlichen Akten zeigen die Sündopfer einen recht auffälligen Unterschied von den anderen Opfern. Beim Ashamopfer freilich ist dieser Unterschied weniger groß. Vom geschlachteten Tiere werden bestimmte Fetteile abgelöst und auf dem Brandopferaltar verbrannt (Lev 7, 3—5), die übrigbleibenden Teile fallen der Priesterschaft zu (7, 7). Von den Brandopfern unterscheiden sich die Ashamopfer dadurch, daß sie nicht vollständig verbrannt werden, von den Friedensopfern dadurch, daß nichts vom Opferfleisch an den Herrn des Opfers gegeben wird. Diese Unterschiede liegen im Wesen des Ashamopfers.

Auch das Blutsprengen stimmt durchaus mit dem beim Brand- und Friedensopfer gebräuchlichen überein (Lev 7, 14, vgl. Lev 1, 5. 11; 8, 19; 9, 12; Ex 29, 16; Lev 3, 13). Das Blut wird ringsum an den Altar oder über den Altar weg gesprengt (זרק על־המזבח סביב). In welcher Weise dieses Blutsprengen vorgenommen wurde, ist aus dem alttestamentlichen Text nicht weiter zu ersehen. Die spätere Tradition will diese Sprengung so verstanden haben, daß mit zwei Schwenkungen der mit Blut gefüllten Schale alle vier Seiten des Altares getroffen wurden.[68]) Mag dem sein wie auch immer, die Absicht des Blutausgießens ist die gewesen, das ganze zur Verfügung stehende Blut in einer Weise über den Altar zu gießen, daß es an den Wänden herabfloß und der Altar vom Blute benetzt erschien.[69]) Nach Ezechiel besteht nämlich die Be-

[68]) Reland, Antiquitates 187.

[69]) Reland, Antiquitates 821; Oehler, Theologie 443 f.

deutung des Altares darin, daß man Brandopfer auf ihm darbringe und Blut über ihn ausgieße (43, 18). Der Altar ist also der Empfänger des Blutes: das Blut wird auf diese Weise der Gottheit zugeeignet.

Die gleiche Vorstellung tritt uns in der merkwürdigen Erzählung 1 Sam 14, 32—35 entgegen. Nach der Philisterschlacht stürzen sich die Leute hungrig auf das Beutevieh, schlachten Rinder und Kälber und essen das Fleisch, ohne auf das Blut gebührende Rücksicht zu nehmen, d. h. wohl, sie essen das Fleisch teilweise mit dem Blut.[70]) Auf diese Weise geschieht eine große Sünde gegen Jahwe, ohne daß sich die Leute dessen bewußt werden. Um diese Sünde zu vermeiden, läßt Saul einen großen Felsblock heranwälzen und veranlaßt die Leute, ihr Vieh an dem Felsblock zu schlachten. Dieses Schlachten am Stein hat nur dann einen Sinn, wenn man das Blut über den Fels herablaufen läßt in der Weise, daß der Fels vom Blut getränkt erscheint.

Die deuteronomische Bestimmung (12, 24) „Auf die Erde sollst du das Blut fließen lassen wie Wasser", konnte Saul nicht bekannt sein, sonst hätte er in der Tatsache, daß die Leute ihr Vieh am Boden schlachteten, so daß das Blut zur Erde floß, nichts finden müssen. So aber sieht er in dem Vorgehen der Leute eine Sünde gegen Jahwe, und er weiß keinen anderen Weg, diese Sünde zu vermeiden, als den, das Blut über den Felsblock ablaufen zu lassen. Den Sinn der Handlungsweise Sauls darin zu sehen, daß er ein Mittel schaffen wollte, um das Ablaufen auf den Boden zu erleichtern[71]), wird der Stelle nicht gerecht. Es ist nicht einzusehen, wie ein Felsblock das Ablaufen des Blutes auf die Erde erleichtern soll. Das Vorgehen Sauls erklärt sich nur so, daß er keinen anderen Weg kannte, das Blut für Jahwe sicher zu stellen, als den, es über einen Felsen, der Altarstelle vertritt, hinweglaufen zu lassen. So wird die Sünde gegen Jahwe vermieden.

Man mag zugeben, daß der Autor nicht die Absicht hatte, zu schildern, wie Saul einmal einen Altar errichtet hatte.[72])

---

[70]) Wendel, Opfer 53.
[71]) Kugler, Moses 102 ff.
[72]) Fernandez, Sacrifici 288.

Indem er aber den Vorgang schildert, berichtet er indirekt, daß Saul tatsächlich einen Altar errichtet hat. Da ist ein Felsblock, wie solche auch sonst im israelitischen Altertum gerne zu Altären verwendet wurden (Ri 6, 20; 13, 19; 1 Sam 6, 14)[73]), und es ist Blut über ihn weggeflossen ganz im Sinne von Ezech 43, 18. So hat eben Saul tatsächlich einen Altar errichtet, ob er ursprünglich die Absicht hatte oder nicht. Dies drückt auch der Schriftsteller mit klaren Worten aus: Und Saul errichtete Jahwe einen Altar. Das ist der erste Altar, den Saul errichtete (1 Sam 14, 35).[74]) In diesem Altar in erster Linie einen Gedenkstein zu sehen[75]), hat im Texte nicht den geringsten Anhaltspunkt. Gedenksteine werden mit Öl übergossen, nicht aber mit Blut (Gen 28, 18).

Beim Ashamopfer bringt der Herr des Opfers das Tier, er leistet die Opfergabe. Der Opferakt selber wird von den Priestern nach dem bei allen Opfern gebräuchlichen Zeremoniell vollzogen: Blut und Fett werden der Gottheit dargebracht. Das Blut wird über den Altar gegossen, das Fett wird verbrannt. Der Herr des Opfers braucht beim Opferakt gar nicht anwesend zu sein.[76]) Auch diese Tatsache läßt es begreiflich erscheinen, daß die Bußopfergabe im Laufe der Zeit in Geld abgelöst werden konnte. Der Herr des Opfers, der zur Bußgabe verpflichtet ist, braucht am Opfer selber nicht mitzuwirken.

§ 11.

Der Opferakt beim Chattatopfer.

So durchsichtig das Ritual des Ashamopfers vor allem in der Blutverwendung ist, so verwirrend sind die Zeremonialvorschriften bei Chattatopfern. Sowohl in den Zeremonien, die mit dem Blute vorgenommen werden, als auch in der Verwendung des Opferfleisches werden ganz anders geartete Vorstellungen wirksam, als es die sind, die beim Ahamopfer

[73]) König, Religion 108.
[74]) Wellhausen, Heidentum 116.
[75]) Fernandez, Sacrifice 289.
[76]) Eerdmans, Lev 12.

in Erscheinung treten. Vor allem zeigen die Chattatopfer unter sich einen bedeutsamen Unterschied. Es ist zu unterscheiden zwischen den großen und den kleinen oder, wie die Rabbinen sich ausdrücken, zwischen den äußeren Sündopfern, bei denen die Blutzeremonie nur am Brandopferaltar, und den inneren Sündopfern, bei denen bestimmte Blutzeremonien auch im Innern des Heiligtums vorgenommen werden.[77])

Beim einfachen Sündopfer, bei dem des Fürsten sowohl (Lev 4, 22—26) wie bei dem des gewöhnlichen Israeliten (4, 27—35; 5, 7—13), besteht die Blutzeremonie darin, daß der Priester seinen Finger in das Blut des Opfertieres taucht und so die Hörner des Brandopferaltares mit Blut bestreicht (4, 25. 30; vgl. Ex 29, 12. 34), das übrigbleibende Blut aber an den Fuß des Brandopferaltares ausgießt. Nach den Rabbinen vollzog sich der Ritus in der Weise, daß der Priester seinen Zeigefinger mit Blut benetzte und diesen so lange an das Altarhorn strich, bis das ganze am Finger befindliche Blut am Altarhorne war.[78]) Bei dieser Zeremonie ist bemerkenswert, daß nur ein kleiner Teil des Blutes eigentliche rituelle Verwendung findet, das zur Zeremonie nicht verwendete Blut dagegen durch Ausschütten am Fuß des Altares jeder weiteren Verwendung entzogen wird. Vom Fuße des Altares scheint das Blut durch einen Kanal in den Kidronbach abgeflossen zu sein.[79])

Aus dieser Tatsache allein erhellt schon, daß der Akt des Ausschüttens an den Fuß des Altares nicht eigentlich rituelle Bedeutung hat.[80]) Er erklärt sich einzig und allein aus dem Bestreben, daß alles Blut dem weiteren menschlichen Gebrauch entzogen wird. Es wird ausgegossen, wie man Wasser ausgießt. Alle symbolischen Deutungen, die in diesem Ausschütten eine Ergänzung des Sühneritus sehen[81]) und alle religionsgeschichtlichen Ausdeutungen, die in diesem Akte den Beweis erbracht glauben, daß die Gottheit als unter-

---

[77]) Reland, Antiquitates 201 ff.
[78]) Chija, Additamenta 49.
[79]) Scholz, Altertümer II 248.
[80]) Gayford, Sacrifice 74.
[81]) Keil, Opfer III 226; Karch, Opfer I 295.

irdische Gottheit [82]) oder als Dämon [83]) gedacht sei, der man auf solche Weise den Seelenstoff zur Speise und Kräftigung zukommen lassen müsse [84]), haben keine Grundlage. Zum rituellen Zweck wird nur ein Teil des Blutes benötigt, der andere wird weggegossen; beim Opfer natürlich an heiliger Stätte, an den Fuß des Altares.

Der Gedanke, daß bei diesem Sündopfer nur ein geringer Teil des Blutes rituelle Verwendung findet, ist so ausgeprägt, daß sogar beim Taubensündopfer, bei dem doch wirklich nicht überflüssig viel Blut vorhanden sein konnte (Lev 5, 7—10), der von der Sprengung übrigbleibende Teil an den Fuß des Altares ausgedrückt werden soll (5, 9). Der Unterschied vom Taubenbrandopfer ist deutlich zu erkennen. Beim Taubenbrandopfer wird das ganze Blut an der Wand des Altares ausgedrückt (1, 15). Das entspricht durchaus dem Ritus beim Tieropfer überhaupt: das Blut wird über den Altar hingegossen. Bei der geringen Menge Blutes, das beim Taubenopfer natürlicher Weise zur Verfügung steht, ist ein Übergießen des Altares nicht möglich. [85]) Um aber die Blutbenetzung des Altares soweit als möglich durchzuführen, wird das Taubenblut an der Wand des Altares ausgedrückt, so daß es an der Altarwand abfließt. Beim Taubensündopfer dagegen wird der Blutritus des Sündopfers soweit irgend möglich durchgeführt. Statt das Blut an die Altarhörner zu streichen, muß man sich bei der geringen Blutmenge begnügen, ein paar Tropfen Blutes an die Altarwände zu sprengen. Der Rest des Blutes dagegen wird an den Fuß des Altares ausgedrückt (Lev 5, 9). Auch beim Taubensündopfer ist der Gedanke durchsichtig: nur ein kleiner Teil des zur Verfügung stehenden Blutes wird zur eigentlichen Zeremonie verwendet, der Rest wird ausgegossen.

Viel umfangreicher ist die Blutzeremonie bei den großen Sündopfern. Beim Sündopfer sowohl des Hohenpriesters als Haupt der ganzen Gemeinde (Lev 4, 1—12) wie auch beim Sündopfer für das ganze Volk (4, 13—21) bringt der Hohe-

---

[82]) Stengel, Opferblut 236.
[83]) Volz, Handauflegung 98.
[84]) Wendel, Opfer 178.
[85]) Kalish, Lev I 192.

priester das Blut des Opfertieres in das Heiligtum und sprengt (הזה) siebenmal vor dem Vorhang zum Allerheiligsten, dann bestreicht er die Hörner des Rauchopferaltares mit Blut und gießt den Rest am Fuße des Brandopferaltares aus (4, 6—7. 17—18). Am Versöhnungstage wird das Blut der beiden Opfertiere sogar bis in das Allerheiligste getragen, vom Blute nicht nur an die Kapporet [86]), sondern auch siebenmal vor der Kapporet auf die Erde gesprengt (Lev 16, 14). Die gleiche siebenmalige Sprengung nimmt der Hohepriester im Heiligtum vor (16, 16). Auch am Brandopferaltar ist die Blutzeremonie umständlicher. Nicht nur die Hörner des Altares werden mit Blut bestrichen (16, 18), das Blut wird auch noch siebenmal über ihn gesprengt.

Das Charakteristische dieser Zeremonien ist das Blutsprengen. Es muß durchaus von den anderen Formen der Blutapplikation, dem Bestreichen mit Blut (נתן) und dem Ausgießen des Blutes über den Altar, unterschieden werden. [87]) Die gleiche Zeremonie des Blutsprengens wird noch bei der Priesterweihe Aarons (Ex 29, 21; Lev 8, 30) und der Reinigung des aussätzigen Menschen (Lev 14, 8) und des aussätzigen Hauses (14, 51) erwähnt, ohne daß ein Instrument genannt wird, mit dem die Sprengung vorzunehmen ist. Bei den großen Sündopfern dagegen und bei den Zeremonien des Versöhnungstages wird ausdrücklich angegeben, daß das Blut mit dem Finger gesprengt wird (Lev 4, 6. 17; 16, 14. 19). Dieses Sprengen mit dem Finger kann nur den Zweck gehabt haben, wenn es überhaupt vorstellbar sein soll, das Blut in geringer Menge tropfenweise zu gebrauchen. Der Ritus ist nichts anderes als die Abschwächung eines anderen, bei dem das Blut in größerer Menge verbraucht wurde. Da nun das Begießen des Altares mit Blut (זרק) beim Sündopfer keinen Platz hat, so ist das Sprengen des Blutes (הזה) eine Abkürzung des Natan-Verfahrens. [88]) Erwägungen praktischer Art führten wohl dazu, an bestimmte Gegenstände das Blut nicht mit dem Finger zu streichen, sondern in verschwindend geringer Menge zu sprengen.

[86]) Reland, Antiquitates 1220.
[87]) Gayford, Sacrifice 89; Baentsch, Ex.-Num. 252.
[88]) Weinel, Maschach 36.

Nicht nur im Blutritus unterscheiden sich die höheren Sündopfer von den niederen, sondern auch in der Verwendung des nicht zum eigentlichen Opfer verbrauchten Fleisches. Bei den niederen Sündopfern fällt das Fleisch des Opfertieres außer den Fetteilen den Priestern zu (Lev 6, 19; 7, 6. 7). Bei den großen Sündopfern dagegen wird das Opfertier außer den Fetteilen außerhalb des heiligen Umkreises verbrannt (Lev 4, 12. 21; 16, 27; Ezech. 43, 21; vgl. Lev 6, 23. 30; 8, 17; 10, 16; 9, 11; Ex 29, 14). Dieses Verbrennen wird mit dem Worte שׂרף bezeichnet. Schon die Wahl dieses Wortes deutet darauf hin, daß der Gesetzgeber das Verbrennen außerhalb der heiligen Stätte vom rituellen Verbrennen durchaus getrennt wissen will. Das rituelle Verbrennen wird mit הקטיר bezeichnet (Lev 4, 10. 19; 16, 25; 21; vgl. 7, 5. 17; 9, 10. 11). Aus diesem Unterschied folgt, daß das Verbrennen außerhalb der heiligen Stätte bei den großen Sündopfern mit dem Opfer als solchem nichts zu tun hat, sondern aus anderen Vorstellungen heraus erklärt werden muß.[89]) Es ist kein Vernichten Jahwe zu Ehren, es ist ein Vernichten schlechthin. Während das Fleisch der gewöhnlichen Sündopfer der Priesterschaft zugute kommt, soll das Fleisch der höheren Sündopfer niemand zugute kommen, es soll einfach vernichtet werden.

Aus diesem tatsächlichen Unterschied in der Verwertung des Opferfleisches hat sich die Theorie herausgebildet, daß die Opfertiere, deren Blut in das Heiligtum gebracht worden ist, es zu entsühnen, verbrannt werden und nicht gegessen werden soll (Lev 6, 23). Diese Theorie scheint Ezechiel noch nicht zu kennen. Er läßt nämlich auch das Opfertier, dessen Blut zur Altarweihe verwendet wird, das also auch nicht in das Heiligtum gelangt, außerhalb des Heiligtums verbrennen (Ez 43, 21). Eine ähnliche Vorstellung finden wir noch in der merkwürdigen Erzählung vom ersten Sündopfer, das Aaron darbringt (Lev 9, 8—11). Auch bei diesem Opfer wird das Blut nur an die Hörner des Altares gestrichen und kommt nicht in das Heiligtum, das Tier selber aber wird außerhalb des Lagers verbrannt (8, 11). Moses tadelt deshalb Aaron

[89]) Bähr, Symbolik II 395; Kurtz, Opfer 185; Schmoller, Sühne 254; Baentsch, Ex.-Num. 250; Wendel, Opfer 68.

und seine Söhne, daß sie das Opfertier nicht für sich gebraucht hätten, da ja das Blut nicht in das Heiligtum gebracht worden sei (10, 18). Die Entschuldigung Aarons ist nicht ganz durchsichtig (10, 19—20). Er entschuldigt sich damit, daß er an dem Tage, an dem ihm zwei Söhne durch den Zorn Jahwes weggerafft worden sind (10, 2), nicht auch noch habe Sündopferfleisch essen können, eine Begründung, mit der sich Moses zufrieden gibt.

Zweifellos besteht ein Unterschied zwischen dem Lev 9 beschriebenen Sündopferritus und dem Lev 4 geforderten.[90]) Man kann diese tatsächliche Differenz mit der Erwägung zu erklären suchen, daß die Handhabung der Zeremonialgesetze kurz nach ihrer Festlegung auch den unmittelbar daran Beteiligten nicht in allen Stücken klar war.[91]) Überzeugend ist aber eine solche Erklärung nicht, sie findet auch im Texte keine Begründung. Aaron entschuldigt sich nicht, daß er das Gesetz noch nicht genau kenne, er entschuldigt sich mit einem Gefühlsgrund, der den trauernden Vater gehindert habe, Sündopferfleisch zu essen. Anderseits ist es ein zu billiges Verfahren, die Erzählung als das Histörchen eines Schriftgelehrten[92]) abzutun.

In der Erzählung vom ersten Sühnopfer Aarons kreuzen sich zwei Vorstellungen. Nach der einen Vorstellungsreihe wird das Fleisch des Sündopfers sowohl für den Hohenpriester (Lev 9, 9—11; vgl. Ez 29, 11—14; Lev 8, 14—17) wie für das ganze Volk (Lev 9, 15) außerhalb des Lagers verbrannt, nachdem sein Blut nur zum Bestreichen der Altarhörner verwendet, das Fett auf dem Altare geopfert worden ist. Diese Vorstellung stimmt durchaus mit Ezechiel überein und hat auch in den Zeremonialgesetzen über das höhere Sündopfer seinen Niederschlag insofern gefunden, als auch nach diesen Gesetzen das Fleisch der Tiere nicht rituell verbrannt wird.

Neben dieser Vorstellungsreihe wird nun in unserer Erzählung die andere wirksam: Der tiefere Grund für dieses

---

[90]) Wellhausen, Komposition 136; Kuenen, Einleitung 82; Baentsch, Ex.-Num. 352.

[91]) Sanda, Moses 242.

[92]) Baentsch, Ex.-Num. 352.

nichtrituelle Verbrennen liegt in der Tatsache, daß das Blut in das Heiligtum gebracht wird. Das Fleisch der Sündopfertiere, deren Blut nicht in das Heiligtum gebracht wird, ist von der Priesterschaft zu verzehren. Aus dieser Vorstellung heraus spricht Moses seinen Tadel aus. Er beanstandet das Vorgehen Aarons aber bloß, soweit der Sündenbock für das Volk in Frage kommt. Auch das Blut des Sündopfers für Aaron ist nicht in das Heiligtum gekommen, also hätte nach der Theorie das Fleisch auch dieses Tieres gegessen werden müssen. Darüber schweigt sich Moses aus. Er tadelt ein Zeremonialversehen, das auf Grund einer bestimmten Theorie beanstandet werden kann, er tadelt aber nicht die anderen Zeremonialfehler, die gegen das Gesetz (Lev 4, 1—22) begangen wurden, daß nämlich das Blut der Opfertiere für den Hohenpriester und das Volk nicht im Heiligtume zur Sprengung verwendet worden ist. Das nicht rituelle Verbrennen des Opfertierfleisches ist älter als das Blutsprengen im Heiligtume beim Sündopfer des Hohenpriesters und Volkes.

Die Spannungen in unseren Erzählungen geben einen lehrreichen Einblick in das Werden des Sündopferzeremonials und sind ein wertvolles Zeugnis für eine Zeit, in der die Vorstellungen über Sündopfer und ihre Gliederung noch in lebendigem Flusse waren, eine Zeit, in der Tradition und neue Theorie miteinander kämpften, bis sich die Zusammenfassung der überkommenen Elemente verbunden mit den neuen Anschauungen durchsetzte.

4. Kapitel.

Die Bedeutung des Blutes in der alttestamentlichen Vorstellungswelt.

§ 12.

Blut und Blutverbot.

Die eigenartigen Blutzeremonien, die die Sündopfer von jedem anderen Opfer unterscheiden, sei es, daß das Blut nur an die Hörner des Brandopferaltares gestrichen, sei es, daß es im Heiligtume gesprengt wird, legen nahe, das Charakteristische der Sündopfer gerade in diesen Blutzeremonien zu sehen und die Bedeutung, die Wirkkraft des Sündopfers von dieser Blutapplikation abzuleiten. Welche Bedeutung hat der Blutritus im ganzen Aufbau des Zeremoniells? Die Frage kann nur beantwortet werden, wenn wir uns über die Bedeutung des Blutes in der Vorstellungswelt des israelitischen Volkes überhaupt klar zu werden suchen.

„Ihr sollt ihr Fleisch nicht essen, so lange seine Seele (sein Blut) darin ist" (Gen 9, 4). „Sei fest, daß du kein Blut geniessest; das Blut fürwahr ist die Seele, und du sollst die Seele nicht mit dem Fleische essen" (Deut 12, 23; vgl. Lev 17, 11. 14). Aus diesen Stellen geht deutlich hervor, daß das Blut als belebendes, lebendigmachendes Element vorgestellt wird. Das Blut ist Träger des Lebens und spielt als Lebensträger eine wichtige Rolle in israelitischen Kultgebräuchen. Eine Anzahl von Riten lassen sich nur aus der Leben spendenden und Leben vermittelnden Bedeutung des Blutes begreifen. Das Blut ist Träger des Lebens und gewährt somit auch Schutz gegen Tod und zu Tode führende Krankheiten, ist Symbol des wieder dem Leben Gegebenen, aus todbringender Krankheit Zurückgekehrten. In diesem Sinne muß die Verwendung des Blutes bei der Aussätzigenreinigung verstanden werden (Lev 14, 1—8).

Die Vogelzeremonie beim Aussätzigen wird meist zum Wegschicken des Azazelbockes in Beziehung gebracht (Lev 16, 21) und ihr eine ähnliche Funktion zugeschrieben, wie es das Ritual des Versöhnungstages zeigt: der wegfliegende Vogel soll die Unreinheit des Aussätzigen wegtragen.[93]) Zur Begründung beruft man sich auf eine arabische Parallele, nach der ein wegfliegender Vogel eine Witwe von der ihr anhaftenden Unreinheit der Witwenschaft befreien soll.[94])

Im israelitischen Ritus weist aber nichts darauf hin, daß der freizulassende Sperling Träger der Unreinheit des Aussätzigen oder Träger des Aussatzes wird. Das Zeremoniell kennt keinen Übertragungsritus. Der Sperling kommt mit dem Aussätzigen gar nicht in Berührung. Die Zeremonie ist eine Symbolhandlung. Das Blut des einen Sperlings vermischt mit Ingredienzien, die als besonders lebenskräftig gedacht sind[95]), ist Lebenswasser im eigentlichen Sinne des Wortes. Der mit der Todeskrankheit behaftete Mensch wird mit diesem Lebenswasser besprengt, ein zweiter Sperling in das Lebenswasser getaucht und in Freiheit gesetzt. Der in das Lebenswasser getauchte Sperling ist das Symbol des mit Lebenswasser besprengten Aussätzigen. Wie sich der Vogel der Freiheit erfreut, so ist der Mensch von der Todeskrankheit frei, er ist der menschlichen Gesellschaft zurückgegeben.[95a]) In gleicher Weise ist der Ritus bei der Reinigung des aussätzigen Hauses zu verstehen (Lev 14, 49 ff.).

Auch das Reinigungswasser, das bei Verunreinigung an Toten gesprengt wird (Num 19, 16—22), ist im eigentlichen Sinne Lebenswasser. Darauf deutet schon die Zusammensetzung der Lauge hin. Eine rote Kuh wird geschlachtet und mit Zedernholz, Ysop und Karmesinfäden verbrannt (Num 19, 3. 5. 6). Mit der so gewonnenen Asche wird das Reinigungswasser hergestellt. Rot muß die Farbe der Kuh sein, weil Rot als Farbe des Blutes in besonderem Sinne Symbol des

---

[93]) Schmoller, Sühne 261; Eerdmanns, Ezra 325; Dussaud, Sacrifice 188 f.

[94]) Wellhausen, Heidentum 171; Smith, Religion 422, 428.

[95]) Öhler, Theologie 515; Greßmann, Mose 122.

[95a]) S. Thomas, Summa theologica 1/2 qu 102 art 5 ad 7; Bähr, Symbolik II 517 ff.

Lebens ist.[96]) Das so gewonnene Lebenswasser hat den Zweck, die Gefahr der Totenberührung zu bannen, muß gegenüber der Leichenverwesung Leben gewährleisten. Das Besprengen mit dem Lebenswasser ist eine Symbolhandlung, in der die Bedeutung des Blutes als Lebensträger, eine Eigenschaft, die durch die anderen Lebensingredienzien noch erhöht erscheint, besonders stark zum Ausdruck kommt.

Im jetzigen Text freilich von Num 19 ist die ursprüngliche Bedeutung dieser Symbolhandlung durchweg von den Vorstellungen der Reinigung und Heiligung überlagert. Es sind Vorstellungen, die offenbar von den Riten des Versöhnungstages und der Sündopfer überhaupt auf das Herstellungsverfahren des Lebenswassers übertragen sind. So erklären sich die Reinigungsvorschriften (Num 19, 7. 8. 10) und das Blutsprengen gegen das Offenbarungszelt (19, 4) am ungezwungensten. Nichts weist nämlich darauf hin, daß die rote Kuh als Opfer geschlachtet wird.[97]) Es wird nur die Art und Weise beschrieben, auf die das Reinigungswasser, ursprünglich Lebenswasser, zu gewinnen ist.

Man möchte erwarten, daß das Blut in dieser seiner Leben spendenden und Leben gewährleistenden Bedeutung als besonders wertvolles Genußmittel reichlichste Verwendung gefunden hätte. Das Gegenteil ist für die alttestamentliche Vorstellungswelt bezeugt. Blut zu genießen ist dem Israeliten absolut verboten. Nach der Sintflut wird den Menschen der Genuß der Tiere nur mit der Beschränkung erlaubt: Ihr sollt ihr Fleisch nicht essen, so lange seine Seele (sein Blut) darin ist (Gen 9, 4; vgl. Lev 19, 26). Es gibt gar keine Ausnahme von diesem Verbote, und jeder, der es übertritt, soll weggetilgt werden aus seinem Volke (Lev 7, 27; 17, 10. 14). Die Konsequenz dieses Verbotes geht so weit, daß verboten wird, Fleisch von Zerrissenen oder Gefallenen zu essen (Ex 22, 33; Deut 14, 21; Ezech 4, 14), um ja jede Möglichkeit auszuschließen, mit dem Fleische auch das Blut des Tieres zu genießen. Bei Haustieren, die nicht opferfähig sind oder nicht geopfert werden, soll das Blut wie Wasser

[96]) Scheftelowitz, Rote Kuh 117—121.
[97]) Gray, Sacrifice 59.

zur Erde rinnen (Deut 12, 24), bei erjagten Tieren muß man das Blut auslaufen lassen und mit Erde bedecken (Lev 17, 13).

Warum ist der Blutgenuß verboten? Die Antwort lautet immer: Das Blut ist der Träger des Lebens und muß als solcher Jahwe zurückgegeben werden, d. h. es ist von vornherein dem religiös-rituellen Gebrauch vorbehalten.[98]) Zweifellos spielt das Blut nicht bloß beim Sündopfer, sondern bei jedem Tieropfer eine ungeheure Rolle[99]), und es ist begreiflich, daß man in dieser Tatsache den tieferen Grund für das eigenartige Blutverbot gesucht hat. Man kann die Frage aber auch so stellen: Ist das Blut verboten, weil es von vornherein dem gottesdienstlichen Gebrauch vorbehalten war, oder hat das Blut diese starke rituelle Bedeutung eben deswegen erhalten, weil es verboten gewesen ist? Ist das Blutverbot grundsätzlich religiös begründet, dann bleiben eine Anzahl von Tatsachen unerklärt, die das Alte Testament erhalten hat.[1]) Wohl werden mit dem Blute verschiedenartige Riten beim Opfer am Altare vorgenommen, es läßt sich aber kein einwandfreier Text aufweisen, aus dem hervorgeht, daß das Blut unter allen Umständen der Gottheit vorbehalten war, mit anderen Worten, daß in Israel jede Schlachtung zugleich auch ein Opfer gewesen ist, weil das Blut der Gottheit rituell dargebracht werden mußte. Als Abraham seine Gäste in Hebron bewirtete (Gen 18, 6—8), nahm er ein zartes, schönes, junges Rind, übergab es dem Diener, und dieser beeilte sich, es zuzubereiten. Das Rind mußte doch geschlachtet werden. Nichts weist darauf hin, daß diese Schlachtung ein Opferakt war. Man wußte deutlich zwischen Schlachten zum eigenen Gebrauch und Opferschlachten, auch wenn mit ihm ein gemeinsames Mahl verbunden war, zu unterscheiden (vgl. Gen 31, 54). Wenn bei Ezech 44, 7 Gott von Fett und Blut als seiner Speise spricht, so besagt die Stelle nur, daß man zur Zeit Ezechiels Blut und Fett als die vorzüglichste Opfergabe

---

[98]) Schmoller, Sühne 226—228; Kautzsch, Theologie 22; Medebielle, Expiation 132—139.

[99]) Bähr, Symbolik II 202; Bramesfeld, Gottesdienst 96; Wellhausen, Prolegomena 62, 80; Herrmann, Sühne 65; Nicolsky in: ZATW 45 (1927) 246.

[1]) Stade, Theologie I 142; vgl. auch Oestreicher, Theod., Das deuteronomische Grundgesetz, Gütersloh 1923, 108 f.

für Jahwe auffaßte, besagt aber in keiner Weise, daß das Blut unter allen Umständen als Opfergabe für Jahwe aufgefaßt wurde. Wäre dies der Fall gewesen, dann müßte in den Opferberichten irgendwie auf diese Blutgabe hingewiesen sein. Weder im Opfer des Abel (Gen 4, 3 f.) noch beim Opfer Gideons (Ri 6, 11—24) und Manoas (Ri 13, 8—23) erscheint das Blut irgendwie als Bestandteil des Opfers als solchem. Auch die deuteronomischen Bestimmungen wären unverständlich, wenn das Blut immer als die vorzüglichste Gabe an die Gottheit angesehen worden wäre. „Das Blut soll man wie Wasser auf den Boden auslaufen lassen" (Deut 12, 24). Ist das Blut ursprünglich der Gottheit vorbehalten, dann muß es ihr auch unter allen Umständen dargebracht werden. Religiöse Bindungen werden durch Zweckmäßigkeitserwägungen nicht gelöst. Die religiöse Bedeutung des Blutes ist nicht ursprünglich, sie leitet sich aus dem Verbote, es zu genießen, ab. So dürfte man die Möglichkeit haben, dem tatsächlichen Gang der Entwicklung mehr gerecht zu werden.

Das Verbot, „Ihr sollt ihr Fleisch nicht essen, so lange seine Seele (sein Blut) darin ist" (Gen 9, 4) kann nach dem Wortlaute und im Vergleich mit den späteren Blutverboten, „Ich will mein Angesicht gegen jeden richten, der Blut genießt, und ihn aus seinem Volke ausrotten" (Lev 17, 10; vgl. Deut 12, 13) doch wohl nicht anders verstanden werden, als in dem Sinne: Es ist verboten, Fleisch samt dem Blute, in noch zuckendem, blutendem Zustande, roh zu verschlingen.[2])

Jedes Verbot setzt eine irgendwie anders geartete Sitte voraus, gegen die sich das Verbot richtet. Es muß also Zeiten gegeben haben, in denen Tiere samt dem Blute verzehrt wurden. Solche Sitte ist tatsächlich für die Araber bezeugt. Das zum Schlachtopfer bestimmte Kamel wird von den Teilnehmern an der Zeremonie in rasender Eile buchstäblich zerfetzt und die einzelnen Stücke noch blutwarm verschlungen.[3]) Diese Sitte mag leicht aus dem primitiven Denken zu erklären sein. Man will die fremde Lebenskraft in möglichst großem Umfange in sich aufnehmen und so die eigene Lebenskraft

[2]) König, Genesis 376.
[3]) Smith, Religion 338, 619.

erhöhen [4]) oder einer zweiten Seele teilhaftig werden [5]), um so das Leben zu verlängern. Eine Analogie zu diesem Verbote mag vielleicht in dem Vorgehen Jahwes gefunden werden, der Adam und Eva aus dem Paradiese verjagt, damit sie nicht vom Lebensbaume essen und so ewig leben (Gen 3, 22. 23). Mehr als eine Analogie ist freilich nicht festzustellen. Der Lebensbaum verbürgt nach dem Texte das ewige Leben. Daß Blutgenuß dagegen lebenverlängernd wirke, ist in keinem Texte des Alten Testamentes klar ausgesprochen. Wir setzen diese Vorstellung voraus, weil wir nur so die magische Verwendung des Blutes innerhalb der „animistischen Vorstellungssphäre" begreifen können. [6])

Aus dem ursprünglichen Verbot, „lebendiges" Fleisch zu essen, hat sich das weitere entwickelt, Blut überhaupt zu genießen (Lev 7, 26. 27; 17, 10; Deut 12, 23 a). In schärfster Formulierung fordert die Gottheit Enthaltung vom Blute. Die klassische Stelle für das Blutverbot ist Lev 17, 10—14.

„Sollte irgend einer aus dem Hause Israel und von den Fremdlingen, die sich unter euch aufhalten, irgendwie Blut genießen, da werde ich mein Antlitz gegen die Seele richten, die das Blut genossen hat und sie aus ihrem Volke ausrotten. Fürwahr, die Seele des Fleisches im Blute ist sie, und ich habe es euch auf den Altar gegeben, um für eure Seelen Sühne zu leisten; das Blut fürwahr leistet Sühne durch die Seele."

Es spricht aus dieser Stelle bereits eine bestimmte Theorie über die Bedeutung des Blutes, die wohl als zusammenfassendes Urteil, nicht aber als Zeugnis für das Werden der Blutvorstellungen im Alten Testamente gewertet werden kann. [7]) In eindeutigen Worten wird das Verbot des Blutgenusses ausgesprochen (17, 10). Außer diesem klaren Verbot wird aber auch noch eine Begründung des Verbotes gegeben, und zwar in doppelter Fassung. [8]) Das Verbot wird begründet einmal damit, daß die Seele im Blute ist, und dann, weil das Blut von

---

[4]) Smith, Religion 313.
[5]) Kautzsch, Theologie 22; Stade, Theologie I 142.
[6]) Wundt, Völkerpsychologie 6, Leipzig 1906, 466.
[7]) Kalish, Lev I 126, 3.
[8]) Herrmann, Sühne 66 f.

Gott für den Altar bestimmt wurde, um Sühne zu schaffen. Die erste Begründung setzt das Verbot Gen 9, 4 voraus und stimmt mit anderen Stellen des Alten Testamentes durchaus überein. „Ihr dürft nichts samt dem Blute essen" (Lev 19, 26), „du sollst nicht zugleich mit dem Fleische auch das Leben verzehren" (Deut 12, 23 a). Das Verbot, Fleisch in seinem Blute, „lebendes Fleisch", zu essen, ist im Gegensatz gegen magische Vorstellungen zu verstehen und das Verbot des Blutgenusses darf so als Grundstein der Kultur und als Bollwerk gegen „Urwildheit" angesehen werden.[9])

Wie schwer es gewesen ist, solche Vorstellungen auch in Israel zu überwinden, beweist die bekannte Erzählung 1 Sam 14, 32. Die ermüdeten und ausgehungerten Krieger stürzen sich auf das Vieh und verschlingen das Fleisch der geschlachteten Tiere in noch rohem Zustande[10]), mit dem Blute. So begehen sie eine große Sünde gegen Jahwe, weil sie sich gegen das Verbot verfehlen „Nichts dürft ihr samt dem Blute essen" (Gen 9, 4; Lev 19, 26).

Die zweite Begründung, „ich habe es euch auf den Altar gegeben, um Sühne zu schaffen", weist auf eine positive Vorschrift Jahwes, in der er sich ausdrücklich vorbehält, in welcher Weise das Blut verwendet werden kann und muß. Er verfügt über das Blut, ist also Herr des Blutes. In den animistischen Religionen wird das Blut als Speise der Gottheit aufgefaßt. Das ausgedehnte Blutopfer erklärt sich leicht aus dem Bestreben, das Blut, die nun einmal beliebteste Speise der Götter, vor allem der chthonischen Gottheiten[11]), der Gottheit sicher zu stellen. In Israel läßt sich die Vorstellung, daß das Blut Speise Jahwes sei[12]), nicht aufrecht erhalten. Schon die einzigartige religiöse Höhe des israelitischen Gottesgedankens schließt eine solche Folgerung aus (vgl. Ps. 50, 13).

Die einzige Stelle, die das Blut als Speise Jahwes bezeichnet (Ez 44, 7) ist in ihrer anthropomorphen Ausdrucksweise leicht zu verstehen und besagt nur, daß das Blut beim

---

[9]) Procksch, Genesis 457.

[10]) Schulz, Samuel I 209.

[11]) Kalish, Lev I 127; Karge, Rephaim 539 f.; Duhn, Rot und tot 19—22; Eitrem, Opferritus 416—460.

[12]) Smend, Religionsgeschichte 127.

Opferritus einen hervorragenden Platz einnimmt. Diese rituelle Verwendung des Blutes geht wohl auf eine besondere Bestimmung zurück, die das Verbot, Fleisch mit seinem Leben zu genießen, ergänzt. Lev 17, 11 scheint mir eine solch ausdrückliche Forderung auszusprechen. Das Blut ist eine von Gott selbst geforderte Gabe.[13])

Diese Gottesforderung ist ein Protest gegen jahwewidrige Kultsitten.[14]) Der Anlaß zu dieser besonderen Bestimmung dürfte wohl in den Verhältnissen zu suchen sein, die Lev 17, 3—7 zugrunde liegen. Die Stelle lautet: „Jeder aus dem Hause Israel, der ein Rind oder ein Schaf oder eine Ziege im Lager schlachtet oder außerhalb des Lagers schlachtet und es an den Eingang des Offenbarungszeltes nicht bringt, um eine Opfergabe für Jahwe vor Jahwes Wohnung darzubringen — Blutschuld soll einem solchen Menschen angerechnet werden, Blut hat er vergossen, und ein solcher Mensch soll aus seinem Volke ausgerottet werden. In der Absicht (wird dies bestimmt), daß die Söhne Israels ihre Schlachtopfer, die sie auf freiem Felde schlachten, heranbringen und sie zu Jahwe an den Eingang des Offenbarungszeltes zum Priester bringen und sie als Friedensopfer für Jahwe schlachten (V. 6 Ritualvorschrift für den Priester) und ihre Schlachtopfer nicht weiterhin den Bocksgeistern darbringen, hinter denen sie her huren — ein ewiges Gesetz soll dies für sie sein nach ihren Geschlechtern."

Das Gesetz bestimmt im ersten Teile (17, 3—4), daß eine Schlachtung nur dann nicht als unberechtigtes Blutvergießen aufgefaßt werden soll, wenn sie vor Jahwe ausgeführt wird. Der zweite Teil gibt die Begründung für die scharfe Kontrolle. Israel hatte sich gewöhnt, Gemeinschaftsopfer (זבחים) auf freiem Felde darzubringen. Diese Gewohnheit leistete naturgemäß allerhand Mißbräuchen Vorschub. Einer der schlimmsten war, daß die Israeliten einfach den Feldgeistern (שעירים) Schlachtopfer darbrachten.[15]) Dem konnte am wirksamsten abgeholfen werden, wenn eben jede Schlachtung

[13]) Holzinger, Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I 143.

[14]) Origenes contra Celsum: Die griechischen Schriftsteller 2 245.

[15]) Hummelauer, Lev. 468.

unter Aufsicht gestellt und verlangt wurde, daß die Gemeinschaftsopfer nur Jahwe dargebracht, das Blut der Tiere über den Jahwealtar ausgegossen (זרק) und so der Gottheit geweiht werde.[16]) Mag Lev 17, 3—7 auch den jüngeren Schichten des Pentateuch angehören[17]), die Sache selber ist alt. Die Opfervorschrift ist in direktem Gegensatz zu mißbräuchlich geübten Opfersitten erlassen worden.[18]) Nicht nur die Adresse des Opfers wird grundsätzlich geändert, auch der Ritus bringt diese Änderung zum Ausdruck.

Die Begründung des Blutverbotes Lev 17, 11 gibt die historische Entwicklung dieses Verbotes wieder. Es ist wohl entstanden als Protest gegen animistische Auffassungen, nach denen sich der Mensch mit „lebendigem" Fleische neue Kräfte zuzuführen glaubte und als Protest gegen jahwefremde Kultsitten, so daß die Gottheit die Verwendung des Blutes am Altare ausdrücklich angeordnet hat.

§ 13.

Das Bundesblut.

Unter den Blutriten, die wir kennen gelernt haben, bringt allein der Ritus des Ausgießens über dem Altar (זרק על־המזבח) den Gedanken zum Ausdruck, das Blut der Gottheit weihen zu wollen. Dadurch, daß das Blut über den Altar ausgegossen wird, der Altarstein also mit Blut benetzt und gleichsam getränkt wird, wird das Blut der Gottheit zugeeignet. Dieser Ritus ist ursprünglich der genuine Ritus beim Gemeinschaftsopfer, bei dem Opfer also, bei dem der Gläubige selber an der Opfermahlzeit teilnimmt (Lev 3). Auch beim eigentlichen Brandopfer, dem Hoheitsopfer im strengen Sinne des Wortes, wird das Blut über den Altar gegossen (Lev 1, 5. 11 usw.). Unterscheidend ist aber der Ritus nur für das Gemeinschaftsopfer. Beweis ist *2* Kön 16, 10—13. Ahaz lernt gelegentlich eines Aufenthaltes in Damaskus einen der dort gebräuchlichen Altäre kennen. Er gefällt ihm so,

[16]) S. Thomas, S. Theol. 1/2 qu. 102 art. 6 ad 1.
[17]) Kuenen, Einleitung I 255.
[18]) Hummelauer, Lev. 467; Dussaud, Sacrifice 110 f.

daß er das Modell nach Jerusalem schickt mit dem Auftrag, Uria, der Priester, solle für den Jahwetempel einen ähnlichen herstellen lassen. Als nun der König den Altar einweiht, heißt es: Da ließ er sein ʿOla-Opfer in Rauch aufgehen und sein Speiseopfer, auch goß er sein Trankopfer aus; da goß er das Blut seines Gemeinschaftsopfers (את־דם השלמים) über den Altar aus (V 13). Die Stelle zeigt deutlich die charakteristischen Eigentümlichkeiten der einzelnen Opferarten: Das Verbrennen bei ʿOla und Mincha, das Ausgießen beim Trankopfer, das Blutausgießen beim Gemeinschaftsopfer (זרק על־המזבח).

Das Ausgießen des Blutes über dem Altar kann beim Gemeinschaftsopfer keinen anderen Sinn haben, als den der Bundeserneuerung mit der Gottheit. Das Blut ist der Kitt der intimsten Verbrüderung.[19]) Man braucht gar nicht auf analoge Erscheinungen in anderen Religionen hinzuweisen, auch nicht auf Sitten, die noch im modernen Leben die Idee der Blutsbruderschaft ausdrücken[20]): wir haben im Alten Testament selber den deutlichsten Beweis dafür, daß diese Bedeutung des Blutes als Binde- und Bundesmittel[21]) mit der Gottheit zu den elementarsten Vorstellungen des religiösen Denkens der Israeliten gehört. Der erste Bund, den Jahwe mit seinem Volke schloß, ist mit Blut geschlossen worden. „Am anderen Morgen errichtete Moses einen Altar am Fuße des Berges und zwölf Malsteine entsprechend den zwölf Stämmen Israels. Dann beauftragte er die jungen Männer der Israeliten, und sie brachten Brandopfer dar und schlachteten Gemeinschaftsopfer für Jahwe, Stiere nämlich. Da nahm Moses die Hälfte des Blutes in Schalen, die andere Hälfte aber goß er über den Altar (זרק על־המזבח). Dann nahm er das Bundesbuch und las es dem Volke vor. Sie sprachen: Alles, was Jahwe gesprochen hat, werden wir tun und bewahren. Da nahm Moses das Blut und goß es über das Volk (על־העם). Er sprach: Siehe, das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen hat auf alle diese Worte hin" (Ex 24, 4—8).

---

[19]) Wellhausen, Heidentum 125.
[20]) Baentsch, Ex.-Num. 216; Jevons, Introduction 145.
[21]) Bähr, Symbolik II 421.

Der Text ist durchsichtig und unmißverständlich. Schwierigkeiten macht vielleicht die Vorstellung, daß das Volk mit dem Blute besprengt worden sei. Will einem die Tatsache, das ganze Volk mit dem Blute zu besprengen, technisch nicht gut möglich erscheinen, so bleibt immer noch die Möglichkeit, anzunehmen, daß das Blut in Wirklichkeit auf die zwölf Steine ausgegossen wurde, die ja das Volk repräsentierten. Die Sache bleibt die gleiche, Gott und Volk werden durch die Zeremonie des Blutübergießens zu einer Einheit zusammengeschmolzen, zu einem Bunde vereinigt. Das eigenartige Bundesverhältnis, das die Mosesgemeinde mit Jahwe verbindet, ist in Blut besiegelt und in einem eindrucksvollen Zeremoniell zur Anschauung gebracht. Die ganze Handlung ist ein lebendiges Bild des Einheitsverhältnisses, in gewissem Sinne Bundesverhältnisses, das zwischen Jahwe und seinem Volke von jetzt ab bestehen soll.[22]) Die Zeremonie ist die Übertragung einer menschlichen Verbrüderungshandlung auf das Verhältnis zwischen Gott und Volk, schafft ein Rechts- und Pflichtenverhältnis[23]), ist ein kommunionstiftender Blutritus.[24])

Die Vermutung, daß es sich bei diesem Ritus in erster Linie um eine Sühnung handle[25]), hat mit dem Texte nichts zu tun. Was soll hier auch Sühne? Das Volk steht seinem Gott als Vertragspartner gegenüber, der durchaus als vertragsfähig anerkannt ist, in keiner Weise also erst der Sühne bedarf. Die Blutzeremonie hat hier einzig und allein den Charakter der Verbindung, der Vereinigung. Das Blut ist „Bundesblut" im eigentlichen Sinne des Wortes. Es wird zur Bundesschließung über den Altar ausgegossen und über das Volk oder die Repräsentanten des Volkes.

Der technische Ausdruck für die Blutzeremonie ist der gleiche, der immer wieder bei den Gemeinschaftsopfern gebraucht wird (זרק) und das Auszeichnende der Gemeinschaftsopfer bezeichnet. Der Bundesschluß am Sinai und das Kommunionopfer sind gerade in der wirkungsvollsten Zeremonie

---

[22]) Medebielle, Expiation 30.
[23]) König, Religion 227; Wendel, Opfer 97.
[24]) Kautzsch, Theologie 21.
[25]) Kurz, Opfer 242; Opferkultus 281; Scholz, Altertümer II 211.

miteinander verbunden. Wohl unterbleibt beim Kommunionopfer das Blutausgießen auf den Herrn des Opfers, eine Abweichung vom Bundesritual, die leicht erklärlich ist. Dieser Unterschied ändert aber auf keine Weise etwas an der Tatsache, daß das Kommunionopfer seinem innersten Sinne nach ein Bundesopfer war und blieb, d. h. daß die Zeremonie des Blutausgießens auf den Altar immer wieder den Gedanken der Bundesschließung erneuerte und den Gläubigen in eben diesem Gedanken der Bundesvereinigung vor Jahwe fröhlich sein ließ (Deut 16, 16 f.).

In dieser Tatsache liegt auch der Grund, diese Art Opfer als sakramentales Gemeinschaftsopfer aufzufassen. Die Grundlage für solche Auffassung ist nicht Totemismus, insofern die Gottheit mit ihren Verehrern von dem heiligen Tiere ißt[26]), die Grundlage ist einzig und allein der Bundesgedanke, der in der Blutzeremonie symbolisiert ist. Mag man auch die Möglichkeit eines Totemismus zugeben, sein Vorkommen kann im Alten Testament nicht erwiesen werden.[27]) Das Gemeinschaftsopfer ruht in Israel nicht auf einer physischen Verbundenheit der Gottheit mit ihren Verehrern, sondern einzig auf der sittlichen Idee des Bundes, aufgebaut auf Leistung und Forderung. Das Blut oder vielmehr die Zeremonie des Blutausgießens ist kein physisch-magisches Mittel zur Herstellung und Erhaltung der Gemeinschaft zwischen Gottheit und ihren Verehrern[28]), es ist wirkungsvoller Ausdruck des bestehenden Bundesverhältnisses[29]), der freien Tat Jahwes, der mit seinem Volk einen Bund eingeht.

§ 14.

Das Blut als Schutzmittel.

Das Blut ist Mittel der Bundesschließung, ist Symbol der Bundesschließung. Aus dieser Bedeutung des Blutes in der

---

[26]) Smith, Religion 213 f., 350, 372; Wellhausen, Heidentum 117; Marti, Geschichte 44; Kautzsch, Theologie 21, 343.

[27]) Budde in Theol. Ltz. 1890 541; Stade, Theologie I, 158; Reuterskiöld, Speisesakramente 17 ff.; Lagrange, Etudes 252 ff.

[28]) Herrmann, Sühne 107; Wendel, Opfer 84.

[29]) König, Religion 185; Campbell, Atonement 335 in Hibbert Journal 5 (1907).

alttestamentlichen Gedankenwelt als „Bundesblut" erklärt sich auch die andere Vorstellung: Blut ist das wirksamste Schutzmittel. Im arabischen Heidentum schon wie auch in den heutigen Gebräuchen der Beduinen ist diese Vorstellung von der Schutzwirkung des Blutes bezeugt. Bei Epidemien greifen die Araber der Gegenwart heute noch zu dem Mittel, Türeingänge und Vieh mit Blut zu bestreichen in dem Glauben, sich auf diese Weise vor dem Unglück zu bewahren.[30]) Zwei Erklärungsgründe werden für diese Sitte, die Türpfosten mit Blut zu bestreichen, angeführt. Nach den einen ist sie ein Überbleibsel der alten Bauopfer, die Ersatzhandlung einer fortgeschrittenen Zeit, die den alten grausamen Brauch, Menschen in die Fundamente einzubauen, mildert.[31]) Nach den anderen ist sie der Ritus einer Blutgabe. Entweder soll der angreifende Dämon durch die Blutgabe besänftigt werden[32]) oder aber die Hausgötter, die auf der Schwelle oder an den Türpfosten ihren Sitz haben, sollen gestärkt werden, um so im Kampfe gegen den überfallenden Dämon Sieger bleiben zu können.[33])

Das Bauopfer ist für Kanaan einwandfrei bezeugt.[34]) Von diesem Brauch aber, Menschen in die Fundamente mit einzubauen, führt kein Weg zu der Sitte, das Blut an die Türpfosten zu streichen. Die im Augenblick der Not immer wieder vorgenommene Blutapplikation an die Türen kann mit dem einmaligen Akt des Bauopfers bei der Grundsteinlegung nichts zu tun haben.

Auch die andere Vorstellung, das Blut sei als Speisengabe dargeboten worden, scheint den Glauben an die Schutzkraft des Blutes nicht zu erklären. Der vorausgesetzte Glaube der Israeliten an Schwellengötter läßt sich nicht beweisen. Der Hinweis auf die Sitte der Dagonpriester, über die Schwelle des Tempels hinwegzuhüpfen (1 Sam 5, 5), eine Sitte, die

---

[30]) Jacob, Altarabische Parallelen 215; Musil, Arabia Petraea III 136; Köhler in: ARW 13 (1910) 81; Nicolsky in: ZATW 45 (1927) 178; Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, Gütersloh 1928, I 31 ff.

[31]) Greßmann, Ausgrabungen 39; Wendel, Opfer 29 f.

[32]) Greßmann, Mose 104; Jirku, Dämonen 62.

[33]) Marti, Geschichte 487; Beer, Pesach 17.

[34]) Vincent, Canaan 198 f.

wohl den Glauben an eine besondere Heiligkeit der Schwelle voraussetzt, besagt für die israelitischen Anschauungen nichts. Zudem erscheint es als ein recht eigentümlicher Weg, das Blut als Speisengabe damit darzubringen, daß man es an die Türen streicht. Man erwartet eher, daß es in Schüsseln oder Näpfen hingestellt oder einfach als Libation auf die Erde ausgegossen wird. Die Vorstellung, das an die Türen gestrichene Blut sei ein Stärkungsmittel für die Hausgötter, ist unvollziehbar. Aus dem gleichen Grund kann es auch nicht als Speisengabe für den angreifenden Dämon angesehen werden. Zudem möchte man meinen, daß Dämonen, die eine besondere Vorliebe für Blut haben, durch das Blutzeichen an der Türe erst recht angelockt würden, so daß das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung erzielt würde.

Viel wahrscheinlicher ist es, daß Sachen, Menschen und Tiere, die dieses Blutzeichen tragen, irgendwie mit der verheerenden Macht als besonders verbunden gedacht werden, so daß die schädigende Wirkung an den so Gezeichneten nicht zum Ausbruch kommt. Das Blut ist ein Schutzmittel, nicht weil es verscheucht, sondern weil es ein besonderes Bundesverhältnis ausdrückt, und dieses Bundesverhältnis schützt den Träger des Blutzeichens. Für das Alte Testament wenigstens ist diese Vorstellung einwandfrei bezeugt. Nach der Erzählung über die Auszugsnacht aus Aegypten (Ex 12, 13. 21—27) sollen die Israeliten von dem Blute des geschlachteten Tieres an die beiden Pfosten und die Oberschwelle des Hauses streichen. „Und das Blut soll für euch zum Zeichen sein an den Häusern, in denen ihr euch aufhaltet; wenn ich aber das Blut sehe, dann werde ich an euch vorübergehen, und es wird keine Plage vom Verderber über euch kommen, wenn ich auf das Land Aegypten losschlage“ (Ex 12, 13. 23). In dieser Erzählung liegt dem Glauben an die schützende Kraft des Blutes deutlich die Vorstellung zu Grunde: das Blutzeichen erweist die im Hause Wohnenden als Jahwe gehörig, an sie wird das Verderben nicht herankommen, sie stehen in Verbindung mit der strafenden Gottheit und bleiben darum von seinen Strafakten, die er gegen die anderen, nicht in Verbindung mit ihm Stehenden, ausübt, verschont.[35])

[35]) Baentsch, Ex.-Num. 96; König, Religion 298.

Eine ähnliche Vorstellung läßt sich bei einem Ritus der Araber in Moab nachweisen. Bei Massenheimsuchungen nimmt jede Familie einen Widder, schlachtet ihn, teilt ihn in zwei Teile und hängt die blutenden Stücke auf zwei Pfählen vor dem Eingang auf. Alle Familienmitglieder gehen zwischen den beiden Hälften des geschlachteten Tieres durch; Kinder, die noch nicht gehen können, werden hindurch getragen.[36]) Der Ritus ist im letzten Grunde ein Bundesschlußritus ähnlich dem beim Abrahambunde (Gen 15, 9—18). Es dürfte zu weit gehen, den Pascharitus ohne weiteres mit diesem Beduinengebrauch in Zusammenhang zu bringen, die Vorstellung aber von einem in Blut geschlossenen Bunde, der in dem einen Fall durch die blutenden Fleischstücke, im anderen durch das an die Türpfosten gestrichene Blut in äußere Erscheinung tritt, ist in jedem Falle wirksam.

In ähnlicher Weise dürfte sich auch die dunkle Erzählung von dem Überfall Jahwes auf Moses in der Wüste erklären lassen (Ex 4, 24—26). Zwei Gedankenreihen scheinen in dieser fast bis zur Unkenntlichkeit gekürzten[37]) Erzählung zusammenzufließen: Vorstellungen über bestimmte Beschneidungsgebräuche und Vorstellungen über die Bedeutung des Blutes als Schutzmittel. Moses wird von Jahwe bedroht. Die Ursache erfahren wir nicht. Zippora kennt aber das Mittel, die zürnende Gottheit zu beschwichtigen. Es ist Blut. Nicht Blut irgend einer Art, sondern solches, dem eine bestimmte Bedeutung innewohnt. Das ist das Beschneidungsblut.[38]) Sie beschneidet ihren Sohn mit einem scharfen Stein und berührt mit der blutenden Vorhaut die Scham ihres Gemahls. Die Vorstellung, daß sie die Füße oder die Scham Jahwes berührt hätte[39]), ist für einen israelitischen Erzähler ganz unvollziehbar.[40]) Zippora hat Moses mit einem Blutzeichen versehen und so seine Zugehörigkeit zur Jahwegemeinde äußerlich kund getan. Sie überträgt die Wirkung

---

[36]) Nicolsky in: ZATW 45 (1927) 178, 3.

[37]) Kautzsch, Theologie 34.

[38]) Kittel, Geschichte I 256 f.

[39]) Meyer, Israeliten 59; Greßmann, Mose 58.

[40]) Wendel, Opfer 18.

der Beschneidung des Kindes symbolisch [41]) auf den Gatten und stellt ihn so als einen mit Beschneidungsblut Geweihten, mit der Gottheit Verbundenen und darum vor ihrem Zorne Geschützten dar. [42]) Die Bedeutung des Blutes als Schutzmittel ist aus der Erzählung, so unklar sie ist, ziemlich deutlich zu ersehen.

Aus dieser Bedeutung des Blutes als Bundes- und Schutzmittel dürfte auch der letzte Sinn der Beschneidung abzuleiten sein. Mag man die Sitte der Beschneidung auch auf den Zwang hygienischer Bedürfnisse zurückführen [43]), mit Hygiene allein läßt sich die Entwicklung der Beschneidung zum religiösen Zeichen nicht begreifen. Die Beschneidungsriten [44]), die Tatsache, daß im israelitischen Denken der Beschneidung von vornherein eine kultische Bedeutung zugeschrieben wird, weisen darauf hin, daß nicht bloß Gesundheit und Hygiene die treibenden Kräfte in der Bedeutungsentwicklung dieser Sitte waren. Sie als Ersatz für das Menschenopfer zu erweisen [45]), wird schwer fallen, eher mag sie als eine Weihe der Zeugungsorgane aufgefaßt worden sein [46]) zum leichteren Vollzug des Geschlechtsaktes. [47]) In Israel ist sie zweifellos ein Zeichen der Zugehörigkeit zu Jahwe, durch die der Mann vollberechtigtes Glied der Sakralgemeinschaft wird. [48]) Dadurch, daß die Vorhaut abgelöst ist, trägt der Mann — und kultfähig ist ja in Israel nur der Mann — in gewissem Sinne dauernd ein Blutzeichen an seinem Körper. [49]) So ist er immer in lebendiger Verbindung mit dem Gotte stehend ausgewiesen. [50]) Er gehört zur Bundesgenossenschaft. Anzunehmen, daß die Beschneidung diese Bedeutung erst am Schlusse der lebendigen religiösen Entwicklung, also in der

---

[41]) Stade, Theologie I 45.
[42]) Kautzsch, Theologie 34 ff.
[43]) Kugler, Mose 39.
[44]) Stade in: ZATW 6 (1886) 136—143.
[45]) Schmidt, Opferidee 4, 5.
[46]) Barton, Religion 9.
[47]) Ploß, Knabenbeschneidung 4. 31 f.
[48]) Marti, Geschichte 51.
[49]) Die freigelegte Eichel erscheint rötlich.
[50]) Scholz, Altertümer II 296.

Zeit nach dem Exil erhalten habe[51]), widerspricht den deutlichen Angaben des alttestamentlichen Textes (Gen 17, 10—14; 34, 35; Jos 5, 8 u. s. w.; Ri 14, 3; 15, 18; 1 Sam 17, 26. 36; Jer 9, 24 f.; Ez 28, 10; 31, 18; 32, 19).

§ 15.

Das Blut als Weihemittel.

Das Blut als stärkstes Symbol der Bundesvereinigung Jahwes mit seinem Volke oder dem Einzelnen hat nicht nur schützende, schirmende Kraft, es hat auch Weihekraft. Personen, Gegenstände, die mit dem Blutzeichen versehen werden, sind geheiligt, sind geweiht. Wir kennen im Alten Testament wohl auch die Weihe mit Öl.[52]) Der König wird dadurch zu seiner Würde geweiht, daß ihm Öl auf das Haupt gegossen wird (1 Sam 9, 16; 10, 1; 16, 1. 12. 13; 2 Sam 2, 4. 7; 3, 38; 5, 3; 1 Kön 19, 16; 2 Kön 9, 1 ff.). In gleicher Weise wird der Hohepriester gesalbt (Ex 29, 7. 21; Lev 8, 12; 21, 10; 29, 7). Die Bedeutung der Ölsalbung kann nicht aus der Pflicht des Gastgebers abgeleitet und als Zeremonie gedeutet werden, in der Jahwe den König in Gastfreundschaft, als Schützling aufnimmt.[53]) Wenn Samuel sagt: Wahrlich, hat dich nicht Jahwe gesalbt für sein Erbteil zum Fürsten! (1 Sam 10, 1), so besagt dies doch nur, daß die Salbung im Auftrag Jahwes ausgeführt worden ist (vgl. 2 Kön 9, 3. 6). Jahwe bestimmt, wer sein Vertreter sein soll. Der Ritus der Ölsalbung ist eine Zeremonie, durch die der Gesalbte aus all seinen Mitmenschen herausgehoben, als Träger besonderer Gottesrechte gekennzeichnet werden soll. Der Geist Jahwes kommt über ihn (1 Sam 16, 13). Wer in auszeichnender Weise geweiht ist, erfreut sich selbstverständlich auch einer besonderen Unverletzlichkeit (1 Sam 24, 7; 26, 9. 11). Die Salbung ist aber kein Schutzmittel, sie ist ein Kenntlichmachen, ein Weihen, durch das der Gesalbte vor allen anderen ausgezeichnet wird. Darum ist die Salbung auch keine Weihe an die Gottheit

[51]) Gunkel, Beschneidung 20.
[52]) Vgl. Vollmers, Masah; Weinel, Maschach.
[53]) Schulz, Samuel I 143.

schlechthin.[54]) Der König wird nicht der Gottheit geweiht, sondern als der von der Gottheit Erwählte kenntlich gemacht.

Wenn Jakob über den Stein, an dem ihm die Gottesoffenbarung zuteil geworden, Öl ausgießt (Gen 28, 18; vgl. 35, 14), so weiht er den Stein zu einer Kultstätte oder zu einem Denkmal.[55]) Die Annahme, daß es sich bei dieser Steinsalbung um ein Opfer an Jahwe handle[56]), ist im Texte wohl nicht begründet. Die Stätte, an der Jakob die Gotteserscheinung hatte, ist eine Jahwestätte, von deren Vorhandensein Jakob ganz zufällig erfahren hat. Sie muß gekennzeichnet werden. Vorläufig errichtet er eine Massebe. Später, wenn die Jahweverheißung eingetreten ist, will er sie zu einem richtigen Kultorte ausbauen (Gen 28. 21 f.). Der Stein wird durch Ölsalbung von allen anderen ausgezeichnet[57]) und geweiht; es ist ein heiliger Stein, der jedem, der vorüberkommt, die Heiligkeit des Ortes kündet. Die gleiche Vorstellung liegt der Salbung der Stiftshütte und der Kultgeräte mit Öl zugrunde (Ex 40, 9 ff.; Lev 8, 10. 11).

Neben dieser Weihe mit Öl findet sich aber auch eine Weihe mit Blut. Diese Weihe mit Blut wird mit eindrucksvollen Zeremonien vollzogen, die durchaus dem Bundesritus parallel gehen. Die Weihe Aarons vollzieht sich in zwei Stufen, einmal wird das Salböl über seinem Haupte ausgegossen (Lev 8, 12), und dann wird er selber am Ohr, dem Daumen und der Zehe der rechten Seite mit dem Blute des Einsetzungswidders bestrichen (8, 23). Zum Schluß werden Aaron und seine Söhne mit den priesterlichen Gewändern bekleidet, noch mit Öl und Blut zusammen besprengt und so geheiligt (8, 30).

Es ist recht wahrscheinlich, daß die Priestersalbung aus der Königssalbung entstanden ist.[58]) Da eine ausgedehntere Verwendung des Öles doch wohl nur in dem ölreichen Kanaan möglich war, so darf die Blutzeremonie als die ursprünglichere

---

[54]) Kittel in: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I 422.

[55]) König, Religion 109.

[56]) Schulz, Samuel I 143 f.

[57]) Vgl. die assyrische Sitte, die Gedenksteine (narû) des Königs mit Öl zu salben. Z. B. Altorient. Bibliothek I 51, 125, 137.

[58]) Weinel, Maschach 62—66.

angesehen werden.[59]) Diese Blutzeremonie bei der Priesterweihe wiederholt eindrucksvoll die Bundesschließungszeremonie. Der Hohepriester wird in einem durchsichtigen Symbolismus[60]) mit dem Blute des Einsetzungsopfers bestrichen, der übrige Teil des Blutes wird ringsum über den Altar gegossen (Lev 8, 24; vgl. Ex 29, 20). Das Bundesverhältnis ist für Aaron und seine Söhne von neuem bekräftigt, der Priester, der sich immer durch besondere Heiligkeit auszeichnen muß (1 Sam 22, 17—21), wird besonders geheiligt und geweiht. Die Blutzeremonie ist durchaus als Weiheakt aufzufassen[61]) und nicht als Reinigungsakt, durch den die Unreinheit vom ganzen Körper ausgetrieben werden soll.[62]) Von der Priesterweihe scheint der Ritus auf die Wiederweihe des vom Aussatz Geheilten übertragen worden zu sein.[63])

Wie Personen, so werden auch Sachen durch Bestreichen mit dem Blute geweiht. Bei der Altarweihe wird das Blut des Opfertieres an die vier Hörner gestrichen. So ist der Altar mit dem Blutzeichen versehen. Er ist geheiligt, geweiht, die Gottheit kann nichts Unheiliges an ihm finden (Ex 29, 10-14; Lev 8, 14. 15; Ex 29, 36—37). Ja Ezechiel kennt sogar einen Ritus, nach dem das Blut nicht nur an die vier Hörner, sondern auch an die Umfriedung des Altares gestrichen wird (Ez 43, 20), offenbar eine Erweiterung des Ritus, um die Heiligung des Altares ganz sicher zu stellen. Neben dem Altar wird auch das ganze Heiligtum durch Blut geweiht und geheiligt. Das Blutritual des Versöhnungstages hat den Zweck, das Heiligtum zu weihen oder vielmehr wieder zu weihen.[64]) In diesem Sinne ist das Ritual durchaus verständlich. Das Blut kommt bei Dingen, die geweiht werden sollen, an diese selbst. Durch das Blutsprengen wird das Heiligtum in seinen drei Teilen geweiht oder wiedergeweiht. Ezechiel beschreibt eine andere Form dieser Heiligtumsweihe. Ihm

---

[59]) Weinel, a. a. O. 45 f.
[60]) Outram, de sacrificiis 60.
[61]) Baentsch, Ex.-Num. 251.
[62]) Eerdmanns, Ezra 321.
[63]) Baentsch, a. a. O. 251.
[64]) Schmoller, Sühne 238; Landersdorfer, Versöhnungstag 2; vgl. Löhr, Ritual von Lev. 16; Bella, Kapporeth 31—32.

scheint der salomonische Tempel vorzuschweben. Dieser Tempel hatte Türen sowohl zum Debir, dem Allerheiligsten (1 Kön 6, 31), wie auch zum Hekal, dem Heiligen (1 Kön 6, 33). So läßt Ezechiel das Blut an die Pfosten des Tempels, an die Ecken der Umfriedung des Altares und an die Pfosten des Tores zum inneren Vorhof streichen (Ez 45, 18—20). Im nachexilischen Tempel war das Debir durch einen Vorhang abgeschlossen (2 Chron 3, 14). Lev 16 setzt einen Vorhang voraus und kann darum nur ein Zeltheiligtum oder den nachexilischen Tempel im Auge haben (Lev 16, 12. 15). Bei Ezechiel aber sowohl wie bei Lev 16 ist der Sinn der Zeremonien eindeutig. Das Heiligtum wird durch Blut geweiht. Der Weiheritus besteht darin, daß das Heiligtum mit dem Blutzeichen versehen wird, sei es durch Bestreichen, sei es durch Sprengen. Die gleiche Funktion, die das Blut bei der Weihe Aarons und der Wiederweihe des Aussätzigen hat, hat es hier bei der Weihe des Altares und des Heiligtums.

Die Altarweihe besteht darin, daß die Hörner des Altares mit dem Blute des Opfertieres bestrichen werden (Ex 29, 12; Lev 8, 15; 9, 9; Ez 43, 20; Ex 30, 10). Hörner hatte sowohl der Brandopferaltar (Ex 27, 2; 38, 2; Ez 43, 15) wie auch der Räucheraltar (Ex 30, 2; 37, 25. 26). Die Altarhörner bildeten mit den wichtigsten Teil am Altare, so daß die Hörner abschlagen soviel bedeutete wie den Altar vernichten (Am 3, 14). In der Beantwortung der Frage, welche Sitte dieser Einrichtung von gehörnten Altären zugrunde liegt, wird man über Vermutungen wohl kaum hinauskommen. Weder die Vorstellung, daß ursprünglich die Haut mit dem Kopf des Opfertieres über den Altar gelegt worden sei [65]), noch die andere, daß die Altarhörner aus den neben dem Altar stehenden Masseben entstanden sei [66]), kann vollauf befriedigen. Israel scheint diese Sitte in Kanaan kennengelernt zu haben. In Kanaan ist der gehörnte Altar seit langem bezeugt [67]). Israel kannte aber auch den Steinhaufenaltar (Ex 20, 24—26). Es ist durchaus wahrscheinlich, daß der Hörneraltar zuerst an

[65]) Smith, Religion 334, 755.
[66]) Greßmann in: Religion in Geschichte und Gegenwart ² 1 172 f.
[67]) Albright in: ZATW 47 (1929) 12; Sellin in: ZPV 49 (1926) 232 f.

offiziellen Kultstätten mit eigener Priesterschaft in Übung gekommen ist, während der Steinhaufenaltar im freien und privaten Kultus seine Stellung bewahrt hat.[68]) Ein Wiederhall von dieser zweifachen Form der Altäre dürfte im Altarweiheritus des Ezechiel erhalten sein, der den Altar sowohl an den Hörnern wie an der Umfriedung, also an den Steinen des Altares, mit Blut bestreichen läßt (Ez 43, 20). Die letzte Form dürfte auf die Weihe des Steinhaufenaltares hinweisen.

[68]) Wiener, The Altars 7.

5. Kapitel.

Die Bedeutung der Sündopferzeremonien.

§ 16.

Die Blutzeremonie.

Das Blut ist nach israelitischer Auffassung das vorzüglichste Bundesmittel mit der Gottheit und darum ein unüberbietbares Zeichen der Bundeszugehörigkeit und Weihe. Von diesen Vorstellungen fällt Licht auf die Blutzeremonien der Sündopfer.

Vor allem kann die Vorstellung nicht aufrecht erhalten bleiben, daß das Alte Testament immer und zu jeder Zeit die Sühne einzig und allein an Blutzeremonien geknüpft hätte. So überragend die Vorstellung im Laufe der Zeit wurde „ohne Blut keine Sühne", so wenig ist sie von Anfang an herrschend. Israel kennt eine Sühne durch Räuchern (Num 17, 11. 12) und kennt eine Sühne durch unblutige Speiseopfer (Lev 5, 11—13). Diese Tatsache darf durchaus nicht als bedeutungslos angesehen werden, als eine außergewöhnliche Ausnahme, die für die Bedeutung der Sühnopfer gegenstandslos ist.[69]) Wäre das Blut wirklich die unerläßliche Bedingung für das Sühnopfer gewesen, dann hätte der Gesetzgeber leicht eine andere Möglichkeit für das Sündopfer der Ärmsten gefunden als die Mincha. Man darf die Blutzeremonie durchaus nicht als das absolut Unentbehrliche bei der Sühne ansehen.[70])

Anderseits spielen aber die Blutriten beim Sündopfer eine derart überragende Rolle, daß man die Schlachtung des Tieres nur als Übergangsakt auffassen kann, als ein Mittel, um das Blut zu gewinnen, das dann erst zu den wichtigen Zeremonien verwendet wird.[71]) Wie sind diese Riten zu begreifen?

---

[69]) Herrmann, Sühne 76.

[70]) Schmoller, Sühne 255.

[71]) Schanz, Opferbegriff 204.

Man sieht in den Zeremonien des Blutstreichens und Blutsprengens für gewöhnlich ein Mittel, das Blut der Gottheit nahe zu bringen. Das dem Sündopferritual eigentümliche Verfahren sei nichts anderes als eine Darstellung der Hingabe des Blutes an Jahwe, eine Darstellung, die ihre höchste Steigerung bei den Sündopfern höherer Ordnung erfahre, bei denen das Blut in die Gotteswohnung selbst, in die unmittelbare Nähe Jahwes gebracht werde.[72])

Nun erscheint es von vornherein als eine höchst eigenartige Weise, ein flüssiges Opfer der Gottheit auf dem Wege nahe zu bringen, daß man die Flüssigkeit, bei den Sündopfern also das Blut, an den Altar streicht oder im Heiligtum sprengt. Man will den Ritus religionsgeschichtlich als den Überrest aus einer Zeit erklären, in der das Blut als Kraftträger in den Altarstein gebannt wurde[73]), daß das Streichen des Blutes eine primitive Form der Nahrungsgabe sei[74]), daß man die Gottessteine, in denen man die Gottheit wohnend dachte, mit Blut tränkte.[75])

Diese Auffassung ist nur möglich geworden, weil man die einzelnen Riten, die mit dem Blute vorgenommen werden, nicht ganz streng voneinander schied. Nur eine genaue Scheidung der Blutriten, vor allem des Ritus, der mit זרק benannt wird, von den anderen, die mit נתן und הזה bezeichnet werden, kann den Weg ebnen zu einem richtigen Verständnis der Blutriten beim Sündopfer.

Will man gestützt auf Ezechiel annehmen, daß in Israel die Vorstellung lebte, das Blut werde der Gottheit symbolisch als Speisengabe angeboten, dann kann das Blutopfer doch nicht anders denn in der Form einer Libation (vgl. Gen. 35, 14 ויסך עליה נסך) dargebracht worden sein. Unter all den Blutriten, die wir kennen gelernt haben, kann nur einer als Form einer Libation, der Hingabe des Blutes an die Gottheit, angesehen werden. Das ist die Zerika, bei der das Blut über

---

[72]) Schegg, Archaeologie 497; Kortleitner, Archaeologie 313; Medebielle, Expiation 141; Riehm, Sühne 66; Schmoller, Sühne 228; Matthes, Zoenoffers 83; Baentsch, Lev.-Num. 249.

[73]) Schwenn, Gebet und Opfer 130.

[74]) Reik, Probleme der Religionspsychologie 308; Wendel, Opfer 71 f.

[75]) Matthes, Zoenoffers 84.

den Altar ausgegossen wird oder einfach über den Altar herabfließt.[76]) Gerade diese Form der Blutzuwendung findet sich beim Sündopfer nirgends. Beim Sündopfer wird nur der Ritus des Streichens und Sprengens geübt. Wäre also bei der Ausbildung der Sündopferrituals die Vorstellung vom Blut als Gabe für die Gottheit wirksam gewesen, dann könnte der bekannte und seit alters geübte Ritus des Blutausgießens über den Altar nicht fehlen. Der Ritus des Streichens und Sprengens hat auch beim Sündopfer keinen anderen Sinn, als er ihn bei der Altar- und Tempelweihe hat. Nicht das Blut soll Jahwe nahegebracht werden, sondern der Altar, das Heiligtum sollen, weil mit dem Bundes- und Schutzzeichen versehen, der Gottheit nahegebracht werden. Vom Rituale der Tempelweihe oder Tempelwiederweihe, die ja durchaus als Entsündigung aufgefaßt werden kann, ist die charakteristische Blutapplikation auf das Sündopfer übernommen worden.

Bei der kasuistischen Wertung der einzelnen zu sühnenden Stände ist für den Hohenpriester und das Volk der Ritus des Blutsprengens im Heiligtum, bei den anderen Ständen dagegen der des Blutstreichens an den Brandopferaltar festgelegt worden. So gesehen erklärt sich die Blutapplikation bei den Sündopfern als eine Bereicherung des Rituals, die das Opfer in seiner Eigenart charakterisieren sollte und auch charakterisiert hat. Das Ashamopfer kennt diese Entwicklung nicht. Es kennt keine der eigentümlichen Blutapplikationen des Sündopfers, es kennt nur das Blutausgießen über den Altar und steht in dieser Hinsicht auf gleicher Stufe mit den anderen blutigen Opfern, bei denen Blut und Fett der Gottheit in besonderer Weise dargebracht werden.

§ 17.

Die Verwendung des Opfertieres.

Noch eine andere Eigentümlichkeit der Sündopfer, der höheren Sündopfer vor allem, dürfte durch die Übernahme vom Tempelweiheritual seine Erklärung finden. Aus Ez 43, 21

[76]) Wiener, Altars 4.

wissen wir, daß der Stier, dessen Blut zur Weihe des Altares dient, außerhalb des heiligen Umkreises verbrannt wird. Auch die Opfertiere am Versöhnungsfest werden, soweit ihr Blut in einem besonderen Sühneritus verwendet wird, außerhalb des Lagers verbrannt, nachdem die Fetteile für das Opfer auf dem Altare ausgeschieden sind (Lev 16, 27). Das gleiche Verfahren findet bei den Sündopfern höherer Ordnung statt (Lev 4, 11. 12. 21).

In der Beurteilung dieses Zuges des Rituals stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Nach der einen ist das Sündopfertier dadurch, daß es die Sünde des zu Sühnenden auf sich genommen hat, unrein geworden und muß, um nicht weiter Schaden zuzufügen, vernichtet werden. Bei den gewöhnlichen Sündopfern wird das Fleisch von den Priestern verzehrt, die als geheiligte Personen von vornherein gegen die Wirkung der dem Sündopferfleisch anhaftenden Unreinheit geschützt gedacht sind. In den Fällen aber, in denen die Sünde des Hohenpriesters und des ganzen Volkes in Frage komme, müsse das Fleisch außerhalb des heiligen Umkreises verbrannt werden. Der Schwierigkeit, daß zu diesem Akte ein „heiliger", „reiner" Ort verlangt werde (Lev 4, 12), sucht man durch die Erklärung zu entgehen, „reiner" Ort sei ein Euphemismus wie in späterer Zeit der Ausdruck בית חיים für Friedhof.[77]) Gestützt wird diese Ansicht durch die Tatsache, daß der, dem die Aufgabe des Verbrennens zufiel, unrein wird und erst nach einem Reinigungsbad wieder in die heilige Gemeinde zurückkehren darf (Lev 16, 28). In der gleichen Weise wird auch derjenige, der den mit der Sünde des Volkes beladenen Bock in die Wüste führt, unrein (Lev 16, 26).[78])

Die andere Ansicht stützt sich auf den Charakter der Hochheiligkeit des Sündopferfleisches und will in dem Akte des Verbrennens der Tiere beim höheren Sündopfer nur eine Vorsichtsmaßregel sehen, das hochheilige Fleisch vor jeder Profanation zu schützen.[79])

---

[77]) Herrmann, Sühne 75; Stevens, Lev 1—5 115.

[78]) Outram, a. a. O. 193; Calmet, Commentaire I/2 94; Keil, Opfer III 226 f.; Dussaud, Sacrifice 119; Scheftelowitz, Rote Kuh 114; Wendel, Opfer 68.

[79]) Thomas von Aquin, Summa Theol. 1/2 qu. 102 art. 3 ad 8; Scholz Altertümer II 167; Schmoller, Sühne 244; Matthes, Sühnegedanke 112.

Zweifellos wird das Fleisch der gewöhnlichen Sündopfer hochheilig genannt, und nur Priester mit Ausschluß ihrer Familie dürfen es genießen (Lev 6, 11. 20. 22; 7, 6; Num 18, 10), an heiliger Stätte muß das Fleisch gegessen werden (Lev 7, 6; 10, 13; 24, 9), im Zustande der Reinheit (Lev 22, 3—7; Num 18, 11). Ezechiel kennt sogar eigene Räume innerhalb des Tempels, in denen die hochheiligen Sachen aufbewahrt (Ez 42, 13) und gegessen werden sollen, ja eigene Küchen, in denen man Schuld- und Sündopfer kochen soll (46, 20). Alles, was mit dem Sündopferfleisch in Berührung kommt, wird geheiligt, Kleider, auf die etwas von dem Blute des Sündopfers spritzt, müssen an heiligem Orte gewaschen, und die Gefäße, in denen das Fleisch gekocht wird, müssen entweder zertrümmert oder sehr sauber gewaschen werden (Lev 6, 20. 21). Alle diese Bestimmungen lassen sich durchaus als kasuistische Weiterentwicklung aus dem Begriffe „Hochheilig" begreifen.[80]) Sie haben den einzigen Zweck, das Sündopferfleisch vor jeder Berührung mit dem Profanen zu bewahren. Es ist und bleibt in besonderer Weise der Priesterschaft vorbehalten. In ähnlicher Weise werden die Schaubrote (Lev 24, 9), die Mincha im allgemeinen (Lev 2, 3. 10; 6, 10; 10, 12) als hochheilig der Priesterschaft zugewiesen. Der Begriff der Hochheiligkeit besagt aber durchaus keinen Grad von anhaftender Heiligkeit, er besagt in erster Linie den Ausschluß der Laienwelt von jeglicher Berührung mit hochheiligen Dingen.[81]) Das ist bei den hochheiligen Altargeräten (Ex 29, 37; 30, 29) und beim Räucheropfer (Ex 30, 36. 37) klar. Auf die Sündopfer ist der Begriff übertragen, weil beim Sündopfer der Natur der Sache nach jede Teilnahme des Opferherrn am Genuß des Opfers ausgeschlossen sein mußte. Über das Opferfleisch konnte der Opferherr kein Verfügungsrecht haben, es war von vornherein der Priesterschaft vorbehalten.

Das Sündopferfleisch war also als hochheilig dem ausschließlichen Gebrauch der Priester zugewiesen. Man betrachtet dieses Essen des Sündopferfleisches als den letzten Akt im Opferzeremoniale[82]) mit dem Zweck, die Sünde durch

---

[80]) Merx, Opfergesetzgebung 170.

[81]) Keil, Opfer III 229 f.

[82]) Origenes, Selecta in Lev Mg 12, 400; Medebielle, Expiation 56; Riehm, Sühne 72; Baentsch, Ex.-Num. 325.

das Essen des Opfertieres erst vollständig zu vertilgen [83]), als Bestandteil der priesterlichen Pflichten. [84]) Nichts weist aber darauf hin, daß dieses Essen des Sündopferfleisches einen Bestandteil des rituellen Aktes gebildet hätte. In keinem Ritualgesetz findet sich bei aller Genauigkeit in der Beschreibung der einzelnen Riten auch nur die Andeutung einer Notiz, daß das Verzehren des Opferfleisches zu den rituellen Akten gehöre. Das Fett des Tieres wird verbrannt, das Fleisch gehört den Priestern. Dies stimmt auch mit Lev 10, 17 b überein. Der Sinn dieser Stelle ist nicht: das Fleisch ist euch gegeben, damit ihr die Sünde von der Gemeinde wegnehmt — der Sinn ist, er hat euch das Hochheilige gegeben, weil ihr die Verantwortung für die Freveltaten der Gemeinde habt, wenn ihr vor Jahwe Sühneriten vollzieht. [85]) Das Fleisch der Sündopfertiere ist ursprünglich ein Teil des priesterlichen Einkommens.

Das Fleisch der niederen Sündopfer wird nicht deshalb von den Priestern gegessen, weil es von vornherein hochheilig ist, oder weil dieses Essen als Überbleibsel eines alten Kommunionopfers darstellt [86]), es wird deswegen hochheilig genannt, weil es dem ausschließlichen Gebrauch der Priester vorbehalten bleibt. Die höheren Sündopfer werden aber nirgends hochheilig genannt. Man kann also von ihnen nicht sagen, sie wären sogar zu heilig, um überhaupt von den Priestern gegessen zu werden. [87]) Wir haben gesehen, daß die hochheiligen Dinge dem Laiengebrauch entzogen sind, ja daß man ängstlich bestrebt war, jede Annäherung von Laien an sie einfach unmöglich zu machen. Die Küchen und Kammern sind ja gerade zu dem Zweck eingerichtet, damit die Priester nicht gezwungen sind, die hochheiligen Dinge in den äußeren Vorhof zu bringen und sie so der Gefahr auszusetzen, mit Laien in Berührung zu kommen (Ez 46, 20). Und nun soll bei Sündopfern höherer Ordnung das ganze hochheilige Tier durch die Gemeinde, durch die ganze Stadt getragen worden

[83]) Cornelius a Lapide zu Lev. 10, 17; Hummelauer, Lev. 412.
[84]) Kalish, Lev. I 260.
[85]) Ehrlich, Randglossen II 37.
[86]) Smith, Religion 349.
[87]) Smith, a. a. O. 388.

sein, um außerhalb der Stadt, außerhalb des heiligen Umkreises verbrannt zu werden? Eine Profanierung hätte ebenso leicht durch Verbrennen auf dem Brandopferaltar vermieden werden können. Warum der umständliche Weg, der auf Schritt und Tritt alle möglichen Gefahren einer Profanierung mit sich brachte? Aus dem Begriff der Hochheiligkeit läßt sich für die höheren Sühnopfer die Tatsache nicht erklären, daß sie „außerhalb" verbrannt werden mußten.

Anderseits ist aus dem israelitischen Ritual nicht zu begreifen, in welcher Weise das Opfertier hätte unrein werden können, so daß es als Träger von Unreinheit verbrannt wurde. Man glaubte im Ritus des Handaufstemmens den Akt der Sündenübertragung zu erkennen. „Die sakrifizielle Handauflegung bezeichnet symbolisch die Übertragung der Sünden vom Opfernden auf das Opfertier." [88]) Der israelitischen Vorstellungswelt ist die Übertragung von Sünde und Schuld durch Handauflegen durchaus vertraut. Wenn der Hohepriester am Versöhnungstage dem Azazelbock die Hände aufstemmt, so will er mit dieser Zeremonie die Sünden von ganz Israel auf das Tier übertragen, das dann die ganze Sündhaftigkeit und Unreinheit in die Wüste trägt. Israel kennt aber auch den Ritus des Handauflegens bei Weihe und Amtsübertragung (Num 27, 18. 23; Deut 34, 9; Gen 48, 14; Num 8, 10. 12) [89]) und bei der Todesweihe (Lev 24, 14). Der Ritus des Handauflegens bedeutet aus sich durchaus noch nicht die Übertragung von Sünde und Schuld. [90]) Soll die Handauflegung Sündenübertragung bedeuten, dann muß sich diese nähere Bestimmung aus der Natur der Sache ergeben. Beim Sündopfer kann der Ritus nicht die Übertragung von Sünde und Schuld bedeuten. Dies folgt einmal aus der Tatsache, daß die Zeremonie beim Taubensündopfer und auch beim Ashamopfer fehlt. [91]) Anderseits findet die Zeremonie beim eigentlichen Brandopfer (Lev 1, 4) und beim Kommunionopfer statt (Lev 3, 2. 8. 13). Weiterhin hängt die sakrifizielle Handauflegung durch-

---

[88]) Scholz, Altertümer I, 18; II 136 vgl. Carpzovius 711; Medebielle, Expiation 147—158; Kurtz, Opfer 69 f.; Volz, Handauflegung 95.

[89]) Wellhausen, Rechtsriten 39.

[90]) Hengstenberg, Opfer 13.

[91]) Holzinger in: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes 4 I 143.

aus mit dem Akte des Schlachtens zusammen und kann in diesem Zusammenhang nur als eine besondere Verbindung des Opferherrn mit dem Opfertier, das er als seine Gabe darbringt, verstanden werden. Der Opferherr ist nicht Zuschauer in diesem Fall, sondern handelnde Person[92]), er weiht in dem Akte das Tier zum Tode zum Opfer.[93])

Das Sündopfer wird also durch die Handauflegung nicht mit Sünde beladen und kann darum auch nicht auf diese Weise unrein werden. Dem gegenüber bleibt die Tatsache bestehen: Wer am Versöhnungstag das Sündopfertier außerhalb des Lagers verbrennt, muß die Kleider wechseln und sich waschen. Erst nach dieser Reinigung darf er in das Lager zurückkehren. Das gleiche darf bei den Sündopfern höherer Ordnung vorausgesetzt werden.[94]) Es scheint also, daß das Tier doch irgendwie als unrein angesehen wird, das mit Unreinheit ansteckt.

Das Waschen hat durchweg den Sinn der Reinigung und ist in vielen Fällen das Mittel, Sachen und Menschen wieder kultisch rein zu machen (Lev 11, 32; 13, 58; 15, 12. 17; Num 31, 23; Ex 29, 4; Lev 8, 6; 15, 10. 13. 18; 17, 15. 16). Wenn also eine solche Reinigung notwendig erscheint, dann müssen die handelnden Personen durch die Berührung mit dem Sündopfertier unrein geworden sein. Auch der Hohepriester muß nach der Sühnezeremonie die Kleider wechseln und sich waschen (Lev 16, 23. 24). Daß der Mann, der den Sündenbock in die Wüste entläßt, sich dieser Reinigungszeremonie unterziehen muß (16, 26), ist ohne weiteres verständlich. Beim Hohenpriester aber und bei dem Mann, der das Sündopfertier verbrennt, scheint dieser Zug des Rituals keine Voraussetzung zu haben. Nach israelitischer Vorstellung ist das Sündopfertier kein Träger der Unreinheit — das Ritual wenigstens bietet für eine solche Übertragung von Sünde und Unreinheit auf das Tier keine Voraussetzung — kann also auch keine Unreinheit übertragen. Wenn nun trotzdem ein Reinigungs-

[92]) Kuenen, Godsdienst I 174.

[93]) Schanz, Opfer 198; vgl. Merx, Opfergesetzgebung 76; Matthes, Sühnegedanke 104 f., 118 f.; Stade, Theologie I 157.

[94]) Calmet, Commentaire I 2 94.

akt gefordert wird, so kann sich dies nur aus einer andersgearteten Vorstellung über Sühne- und Reinigungsgebräuche erklären. Einen derartigen Sühnegebrauch kennen wir aus dem babylonischen Tempelweiheritual.

§ 18.

Das babylonische Neujahrsfest und das israelitische Tempelweiheritual.

Unter den Neujahrsriten, die in den ersten Tagen des Monates Nisan im Bel-Tempel zu Babylon vollführt werden, findet sich eine eigenartige Zeremonie, die wohl geeignet ist, Licht auf das Ritual des Versöhnungstages in Israel zu werfen. Am fünften Nisan beginnt der Dienst des Oberpriesters in gleicher Weise wie an den vorausgehenden Tagen mit kultischer Waschung, einem Gebet vor den Götterstatuen und der Türöffnungszeremonie. Nach der Reinigung des Bel-Tempels geht er dazu über, das Allerheiligste im Nabu-Tempel zu reinigen. Dies geschieht erst durch Räuchern, Wassersprengen und einem Ritus des Salbens an den Türflügeln. Dann wird folgender Ritus beschrieben:[95])

MNB 1848, Rev. I 10—20 — Thureau-Dangin 354—363

10 nash patri ishashshi-ma qaqqad immeri i-bat-taq-ma
ina pagri immeri [a]mashmashu bîta u-kap-par
shipati satum-mu bîti i-man-nu
pa-pach gab-bi adi sichir-ti-shu i-chap-ma niqnaqqa
ippattar
pag-ri immeri shu-a-tim [a]mashmashu i-na-ash-shi-ma
15 ana nâri illa-ak panu-shu ana ereb shamshi ishakkan-ma
pag-ri immeri shuatu ana nâri inad-di
ana ṣeri uṣṣi nash patri qaqqad immeri shanish
[a]mashmashu u nash patri ana ṣeri uṣṣu ma-la
sa [d]nabû ina babili[ki] ana babili[ki] ul irrubu
20 ishtu ûmi 5 adi ûmi 12(kam) ina ṣeri ushshabû
353 Er ruft den Schwertträger und (dieser) schneidet das
Haupt des Schafes ab.

---

[95]) Dhorme, RA 8 (1911) 41—63; Thureau-Dangin, Rituels accadiens Paris 1921, 127—148.

Mit dem Kadaver des Schafes wischt der Mashmashu-Priester den Tempel ab
Beschwörungen um den Tempel zu feien spricht er
das Allerheiligste nach seiner ganzen Ausdehnung
reinigt er und räumt das Weihrauchgefäß weg.
Den Kadaver jenes Schafes trägt der Mashmashu-Priester weg und geht zum Flusse. Er richtet sein Antlitz nach Westen und
wirft den Kadaver jenes Schafes in den Fluß.
Er geht zur Steppe hinaus. Der Schwertträger (macht es mit dem) Haupte des Schafes ebenso.
Der Mashmashu und der Schwertträger gehen zur Steppe hinaus.
Solange
Nabu in Babylon ist betreten sie Babylon nicht.
Vom 5. bis zum 12. Tage bleiben sie in der Steppe.[96]).

Trotz aller Abweichungen im einzelnen zeigt dieser Text eine auffällige Übereinstimmung mit den Sühneriten in Israel am Versöhnungstage und den parallelen Texten. Schon Dhorme, der erste Bearbeiter des Textes, hat die merkwürdige Verwandtschaft der beiden Rituale festgestellt. Man glaubt, die iraelitische Zeremonie mit dem Azazelbock im babylonischen Ritual wiederzufinden.[97])

Mit dem Ritus des israelitischen Sündenbockes hat aber das babylonische Ritual offenbar nichts zu tun. Am israelitischen Versöhnungstag werden dem lebendigen Azazelbock die Sünden des ganzen Volkes in einem feierlichen Sündenbekenntnis aufgeladen. Lebendig wird er in die Wüste entlassen, um alle Unreinheit an den unreinen Ort zu tragen. Von all dem ist im babylonischen Ritual keine Rede. Beim babylonischen Zeremoniell handelt es sich um einen Tempelreinigungsritus. Der Mashmashu-Priester wischt mit dem Kadaver des getöteten Schafes den Tempel ab, d. h. er wischt

[96]) Vgl. Ebeling, Altorientalische Texte 301; vgl. zuletzt Bella, 33—34, 125—135.

[97]) RA 8 (1911) 62; Medebielle, Expiation 112; Dürr, Heilanderwartung 135; Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest 2 41; Langdon, Atone 381.

gleichsam die Unreinigkeit, die dem Tempel anhaftet, zusammen, das Allerheiligste wird rein, weil alle Unreinheit mit dem Kadaver des Tieres vereinigt ist. Das ganze Tier, Rumpf und Kopf, wird in den Fluß geworfen, und so wird die Unreinheit des Tempels getilgt. Die priesterlichen Funktionäre, die bei dieser Zeremonie zu tun haben, werden unrein. Erst nach mehreren Tagen dürfen sie zurückkehren. Auch der Opferpriester wird unrein, wenn er Zeuge der Reinigungszeremonie sein sollte (364. 365).[98])

Der Sinn des babylonnischen Rituals ist klar. Die Unreinheit des Tempels wird mit dem Rumpf des geschlachteten Hammels gleichsam zusammenggewischt und dann im Wasser vernichtet. Die Unreinheit ist aus der Welt geschafft. Die gleiche Vorstellung liegt auch anderen babylonischen Sühne- und Reinigungszeremonien zugrunde. So mußte ein Mann, der von einem Krankheitsdämon besessen war, mit einem Lamm, dem das Herz ausgenommen worden, bestrichen werden.[99]) Sehr häufig wird verlangt: urizu tanakkis-ma shara tukap-par: das Opfertier sollst du schlachten, den König berühren.[1]) Die Tiere, die durch die Berührung mit dem zu Entsühnenden alle Unreinheit auf sich genommen hatten, wurden vernichtet, um so auch die auf sie übergegangene Unreinheit zu vernichten: Wenn du die Entsündigung vollendet hast, dann bringe sie zum Tore hinaus ... wie das Wasser in die Erde versickert, so soll alle Unreinheit von mir gehen.[2])

Zweifellos gehen diese Riten der Babylonier auf Vorstellungen von Heil- und Lösemagie zurück. Die Sühneriten bezwecken eine dinglich-physische Wiederherstellung des Büßers und des zu Reinigenden.[3]) In Israel haben solche Vorstellungen von Zauberwirkungen keinen Platz. Der babylonischen Magie steht im israelitischen Ritual die Bundesvorstellung mit Gott gegenüber.[4]) So ist der israelitische

---

[98]) Ebeling, a. a. O. 301.

[99]) Thompson, Devils II 32—34.

[1]) Zimmern, Beiträge Nr. 26 II 1.

[2]) Zimmern, Beiträge Nr. 26 I 19.

[3]) Schollmeyer, Biblische und babylonische Sühne 611.

[4]) Langdon, Atone 324.

Kultus wesensverschieden von jedem anderen.[5]) Nun haben wir aber im Ritus der Tempelwiederweihe und der großen Sündopfer eine Zeremonie festgestellt, die sich aus der israelitischen Vorstellungswelt nicht erklären läßt. Der Sündopferfarren und der Sündopferbock werden außerhalb des heiligen Bezirkes verbrannt. Sie sind in gewisser Beziehung Träger von Unreinheit, und diese Unreinheit wird mit ihren Trägern vernichtet. Es darf wohl angenommen werden, daß für diesen Zug der israelitischen Sündopfergebräuche das babylonische Königsritual zum Vorbild gedient hat. Der israelitische Gesetzgeber hat diesen Zug übernommen, weil er ihn als eine wertvolle Veranschaulichung der Sühnewirkung — Vernichtung aller Unreinheit — ansehen konnte, um so mehr, als ja auch durch die Zeremonie mit dem Azazelbock die gleiche Vorstellung veranschaulicht wird. Daß bei einer solchen Auffassung theologische Belange unberührt bleiben, braucht wohl nicht besonders betont zu werden. Das Wesen der israelitischen Religion wird durch eine solche Übernahme nicht angetastet.[6])

Die gleiche Vorstellung von Wegschaffen und Vernichten jeder dem Volke anhaftenden Unreinheit und Sünde ist in der Zeremonie mit dem Azazelbock wirksam. Beim Verbrennen des Sündopfertieres — ein Ritus, der ursprünglich zum Tempelweiheritus gehörte und von da erst auf das Sündopfer höherer Ordnung übertragen worden ist — handelt es sich um die Unreinheit, die dem Heiligtum, dem Altare anhaftet. Bei der Zeremonie mit dem Azazelbock dagegen handelt es sich von vornherein nur um die Sünden des Volkes.

Die Bildung des Namens Azazel ist undurchsichtig.[7]) In dem Namen die Bezeichnung eines Ortes zu sehen[8]), ist eben so wenig berechtigt, wie in ihm ein Abstraktum erkennen zu wollen.[9]) Aus der Gegenüberstellung mit Jahwe (Lev 16, 8)

---

[5]) Wellhausen, Prolegomena 53.

[6]) Hehn, Sünde und Erlösung 62.

[7]) Marti, Geschichte 258; zu den verschiedenen Theorien: Carpzovius 437—439; Grimme, Versöhnungstag 141; der kleine Zottige; Jirku, Dämonen 34: stark ist El.; auch Meinhold, Joma 17 f.

[8]) Hummelauer, Lev 461 f.; Kennet, Essays 115.

[9]) Bähr, Symbolik II 668: zur völligen Hinwegschaffung.

geht eindeutig hervor, daß es sich um ein dämonisches Wesen handelt, das Jahwe entgegengesetzt ist und das seinen Aufenthalt in der Wüste hat.[10])

Dem unreinen Geiste wird die ganze Sünde und Unreinheit Israels überantwortet. In der Wüste, dem Aufenthaltsort der unreinen Geister, hat sie ihren Platz. Selbst wenn man annehmen wollte, daß der Name des Dämons als solcher eine junge Bildung ist[11]), die Sache selber ist alt. Das ist keine Theorie eines priesterlichen Gesetzgebers, das ist Volksglaube.[12]) Auch Zacharias schaut in einer Vision, daß die ganze Bosheit aus dem Lande der Juden unter einer Symbolgestalt nach Babylon, dem verworfenen und unreinen Orte, geschafft wird (5, 5—11). Wie weit mit der Szene realistische Vorstellungen verbunden waren, läßt sich nicht mehr ausmachen. In unserem Rituale hat die Zeremonie sicherlich nur mehr Symbolsinn, indem dem Volke vergewissert wird, daß die Sünden ein für alle mal entfernt sind.[13])

§ 19.

„Kipper."

Der kultustechnische Ausdruck für all die Zeremonien und anderen Veranstaltungen, die der Sühne dienen, heißt „kipper" (כפר). Dem Sinne nach will „kipper" nichts anderes besagen als Mittel anwenden, um die strafende, unheilbringende Wirkung, die von der Gottheit irgend welcher Frevel und Missetaten wegen ausgeht, aufzuheben, unwirksam zu machen. Die Mittel, um Kappara zu bewirken, sind mannigfaltig. Es sind judiziale Akte (Num 35, 32. 33; Deut 21, 8: 2 Sam 21, 1—14), es sind menschliche Fürbitten (Ex 32, 30), besondere Gesetzestreue (Num 25, 10—13), Räucherung mit heiligem Räucherwerk (Num 16, 46), vor allem aber das Opfer, das Brandopfer sowohl (Lev 1, 4) wie ganz besonders das Sühnopfer (Lev 4, 20 usw.).

---

[10]) Haneberg, Altertümer 662; Wendel, Opfer 27.

[11]) Cheyne, Scapegoat 155; Gray, Sacrifice 318.

[12]) Eerdmanns, Verzoendag 22; Hummelauer, Lev. 462; Landersdorfer, Versöhnungstag 90.

[13]) Kuenen, Godsdienst II 181; Gray, Sacrifice 317; Karch, Opfer I 286; Medebielle, Expiation 108 f.

In welcher Weise werden diese Mittel — für uns kommen nur die Opfer in Betracht — als zornmildernd, verderbenverhütend gedacht? Man geht auf die Grundbedeutung der Wurzel כפר zurück und findet die sühnende Wirkung der Opfer, die durch „kapper" ausgedrückt ist, in bedecken, d. h. die Sünde wird bedeckt, so daß sie die Gottheit nicht mehr sieht, die Gottheit hat keinen Anlaß mehr zu Zorn und Verderben, der Mensch, für den das Opfer dargebracht wird, ist entsühnt. Die Schuld ist ein Flecken, der Jahwe beleidigt, der also zugedeckt sein muß, wenn der Mensch vor Gott treten, Gottes Gnade genießen will.[14])

Die Wurzel כפר hat an einigen Stellen des Alten Testamentes die Bedeutung „bedecken". Wenn Jakob seinen Bruder mit Geschenken versöhnen will (Gen 32, 21), so daß diese Geschenke wie ein Schleier[15]) vor seinem zornigen Angesichte stehen, wenn es heißt, der kluge Mann kann den Zorn des Königs mildern (Prov 16, 14), so kann in diesen Fällen wohl die Grundbedeutung כפר = bedecken vorausgesetzt werden, obwohl hier die Bedeutung „bedecken" nicht ganz einwandfrei feststeht.[16]) Ganz sicher scheint die Bedeutung כפר bedecken Jer 18, 23 zu sein, weil die Parallelstelle Neh 3, 37 das כפר einfach mit כסה ersetzt (vgl. Ps 85, 3 b; 32, 1 b).

Kann nun auch כפר an manchen Stellen mit „bedecken" übersetzt werden, im Opferrituale hat diese Bedeutung keinen Platz. Was soll hier bedeckt werden? Der Altar — der Altar wird nicht bedeckt, sondern an den Hörnern mit Blut bestrichen. Der zu sühnende Mensch — wenn an einen solchen, wie bei der Priesterweihe und bei der Weihe des Aussätzigen eine Blutzeremonie vorgenommen wird, dann hat sie nicht den Sinn des Bedeckens, sondern den der Weihe. Alle theologischen Schlüsse, die auf der Auffassung כפר = bedecken fußen[17]) und so den Sinn des alttestamentlichen Opfers deuten wollen, sind unhaltbar.[18])

---

[14]) Scholz, Opfer V/2 152; Schmoller, Sühne 219; Wellhausen, Komposition 334 ff.; König, Religion 583; Theologie 305; Kapper 234.

[15]) Vgl. Gen. 20, 16; Dussaud, Sacrifice 78.

[16]) Herrmann, Sühne 33.

[17]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung 2. Bd. 61—81, 185—195.

[18]) Schmitz, Opferanschauung 23.

Stützt sich die Etymologie von כפר bedecken auf das arabische Lexikon, so geht die andere Ansicht, die die Grundbedeutung wegwischen annimmt, auf das aramäisch-syrische Lexikon zurück.[19]) Auch für diese Bedeutung lassen sich alttestamentliche Stellen nachweisen. Wenn die Lippen des Propheten Isaias mit glühender Kohle gereinigt werden (Is 6, 7), so kann dies wohl nur bedeuten, die Sünde wird weggeglüht, weggewischt. So ist auch in all den Fällen, in denen Jahwe selber das Subjekt der Kapartätigkeit ist, der Sinn gleich wegwischen (Is *22*, 14; *27*, 9; Ps 65, 4; 78, 38; 79, 9; Prov 16, 6). Die Vorstellung, daß Gott die Sünde wegwischt, ist auch sonst bezeugt und wird mit einem Wort für wegnehmen ausgedrückt (Is 43, 25; 44, *22* = מחה; Ps 85, 3 a; *32*, 1 a = נשׂא; Js 38, 17 c = שׁלך). Im Sündopferritual scheitert auch die Durchführung dieser Vorstellung. Es ist überhaupt mißlich, eine einzige Vorstellung in dem über viele Jahrhunderte sich erstreckenden Schrifttum des Alten Testamentes durch das gleiche Wort ausgedrückt zu suchen.[20]) Die Sprachgeschichte gibt Beweise genug, daß das gleiche Wort in verschiedenen Zeiten verschieden angewendet wird. Es ist nicht einzusehen, warum der Ausdruck „kapar" nicht verschieden habe angewendet werden können.

Im rituellen Sprachgebrauch freilich muß der Ausdruck „kipper" eine ganz bestimmte Bedeutung haben und hat sie auch. Er ist hier kultustechnischer Ausdruck und bedeutet nichts anderes als Sühnezeremonien vollziehen, Sühne schaffen durch Mittel, die für diesen Zweck bestimmt sind oder geeignet erscheinen. Als kultustechnischer Ausdruck hängt der Ausdruck „kipper" zweifellos mit dem akkadischen Sprachgebrauch zusammen.[21]) Diese Überzeugung ringt sich immer mehr durch.[22]). Im Akkadischen bedeutet der Ausdruck außer beschmieren auch wegwischen[23]) oder wischend bestreichen.

---

[19]) Eerdmanns, Verzoendag 32; H. Pres. Smith, Atonement 422.

[20]) Schmoller, Sühne 288.

[21]) Schmitz, Opferanschauung 22.

[22]) Zimmern, KAT 3 601; Akkadische Fremdwörter 66; Wendel, Opfer 63 f.; Burney, Atone 325 f.; Langdon, Atone 323 f.; Medebielle, Expiation 83; Power in: Biblica 10 (1929) 105; auch Bella 135—142.

[23]) Langdon, Atone 321 f.; vgl. Gen. 6, 14; Bezold, Babylonisch-Assyrisches, Glossar, Heidelberg 1926, 147 b.

Er wurde frühzeitig als medizinischer Terminus gebraucht und bezeichnet die Summe kultischer Akte, die dazu dienen, Menschen wieder in normalen und gesunden Zustand zu versetzen.[24]) Der sühnende Gegenstand zieht durch die Berührung all das, was eine Person oder Sache vor der Gottheit mißliebig macht, an sich, so daß Menschen und Sachen wieder Gott wohlgefällig werden. In der babylonischen magisch-religiösen Gedankenwelt hat also der Ausdruck seinen vollen Sinn.

In Israel dagegen kann diese Bedeutung nicht als der treffende Ausdruck für die Opferzeremonien und ihre Wirkung angesehen werden. Wie aber der israelitische Gesetzgeber vom babylonischen Königsritual gelernt hat, bei der Ausgestaltung der Tempelweiheriten, so hat er auch den akkadischen Ausdruck übernommen, die Summe all der Veranstaltungen zu bezeichnen, durch die Sühne bewirkt wird. Er hat den Begriff als solchen übernommen und ihn rein mechanisch auf israelitische Vorstellungen angewendet.

Aus dieser Sachlage erklärt sich auch am leichtesten die Verschiedenartigkeit der Konstruktion in den Ritualtexten mit dem Priester als Subjekt.[25]) Der ursprünglichsten Bedeutung am nächsten kommt die Konstruktion von kipper mit dem Objekt der Sache im Akkusativ (Lev 16, 20; Ez 43, 20. 26; 45, 20) oder mit ב (Lev 6, 23; 16, 17. 27). In diesen Texten, die durchweg als Altar- und Tempelweihetexte zu erkennen sind, ist die akkadische Vorstellung noch am deutlichsten erkennbar, wieder ein Hinweis darauf, wie stark der israelitische Tempelweiheritus ursprünglich vom babylonischen beeinflußt ist. Soweit Personen Objekt sind, werden sie durchweg mit על oder בעד eingeführt. Die Tempelweiheriten sind auf die Personensühne übertragen worden: sie werden zu Gunsten für eine Person ausgeübt. Eine dritte Konstruktion, in der Sache und Ort mit על eingeführt werden (Ex 29, 36. 37; 30, 10; Lev 14, 53; 16, 16. 18 — Lev 16, 10 scheidet als Glosse aus), zeigt, wie stark der ursprüngliche Sinn unter dem Zwang der Kultterminologie bereits verblaßt ist. Kipper ist in der Kult-

[24]) Schrank, Sühneriten 86 f.

[25]) Vgl. die Zusammenstellung bei Herrmann, Sühne 36 f.

sprache ein fest umrissener Ausdruck geworden, dessen ursprünglicher Sinn gar nicht mehr empfunden wird, der frei und in einer Konstruktion gebraucht wird, die die Analogie nahelegt.

Aus dieser Herübernahme des kulttechnischen Ausdruckes aus dem babylonischen Ritual und der innerhebräischen Entwicklung im Alten Testament, mit der möglichen Bedeutung „bedecken" und „wegwischen" erklärt sich auch das Schillernde des Ausdrucks an vielen Stellen außerhalb der Ritualgesetze (z. B. Js 47, 11; 22, 14; Ez 16, 63; 2 Sam 21, 3; Num 8, 19; 17, 12; 25, 15). Es spielen verschiedene Vorstellungen ineinander, die durchaus nicht immer bewußt auseinander gehalten werden, eine Tatsache, die es von vornherein unmöglich macht, einen Begriffsinhalt durch alle Kipperstellen durchzuführen.

§ 20.

Der Gedanke der Stellvertretung.

Durch die Betrachtung der einzelnen Riten, die mit dem Sühnopfer im eigentlichen Sinne verbunden sind, und die Erwägung der Vorstellungen, die in diesen Riten zum Ausdruck kommen, haben wir den Boden bereitet, von dem aus es möglich wird, dem letzten Sinn des Sühneopfers nahe zu kommen.

Ist das Wesen des Sühnopfers im Blutritus zu sehen und ist dieser Blutritus das Symbol eines stellvertretenden Straftodes oder einer stellvertretenden Selbsthingabe; oder aber ist der Blutritus keine wesentliche Voraussetzung der Sühne und das Wesen des Sühnopfers in der Opfergabe als solcher und in den Vorstellungen des Bundes mit der Gottheit zu suchen?

Seit dem Satze des Hebräerbriefes (9, 22) *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις* und dem anderen אין כפרה אלא בדם (Joma 5a ed Goldschmidt, Talmud 2 760) zieht sich durch die rabbinische und christliche Tradition[26]) der Gedanke, die Bedeutung des

[26]) Outram 264—278.

Blutes beim Sühnopfer liege in dem symbolischen Hinweis auf den stellvertretenden Straftod, den der Mensch wegen seiner Sünden über sich ergehen lassen muß. „Durch den Akt der Schlachtung gab der Opfernde das mit seinen Sünden beladene schuldlose Tier in den Tod hin, damit es für ihn stellvertretend die Strafe des Todes erleide und so das Blut desselben zur Sühnung der Sünden befähigt werde.“ [27])

Der Gedanke der Stellvertretung, der Ersatzleistung, ist dem Alten Testament nicht fremd. Schon das Strafrecht kennt die Möglichkeit, für ein verwirktes Leben Geld zum Ersatz zu zahlen (Ex 21, 30), eine Möglichkeit, die vielfach zu Mißbräuchen geführt hat (1 Sam 12, 3; Am 5, 12), so daß eine spätere Bestimmung die Ersatzleistung stark einschränken mußte (Num 35, 31. 32). So erscheint das Wort כפר durchweg in Verbindung mit der Vorstellung einer Ersatzleistung für das Leben, das auf die eine oder andere Weise verwirkt ist, das ausgelöst werden muß (Ex 30, 12; Is 43, 3; Ps 49, 8. 9; Prov 13, 8; 21, 18; 6, 35; Job 33, 24; 38, 35). [28]) Sachleistung tritt an Stelle persönlicher Leistung, für das Leben tritt ein bestimmter Sachwert ein, das Leben wird durch eine Geldzahlung abgelöst oder ausgelöst.

Auch im Kult ist Ablösung durch Geld möglich. Gelübde, sogar persönliche Gelübde, können nach einem genau festgelegten Schätzungsverfahren bezahlt werden (Lev 27). Die menschliche Erstgeburt, die wie jede Erstgeburt, Jahwe besonders geweiht war (Ex 13, 2. 12. 15; 22, 29; 34, 19), mußte immer ausgelöst werden (Ex 13, 13; 34, 20; Num 3, 47).

Neben der Stellvertretung durch Sachleistung gibt es auch die Stellvertretung der Menschen untereinander. Die Leviten gelten als Ersatz für die erstgeborenen Söhne Israels (Num 3, 12. 45;8, 16 ff.). Und Isaias schaut als wundervollstes Zukunftsbild die Gestalt des Gottesknechtes, der für die anderen Krankheit und Schmerzen trägt, für der anderen Missetaten und Verschuldungen, Züchtigung und Strafe erduldet (Is 53,

---

[27]) Scholz, Altertümer II 139; Vatke, Religion 355; Br. Bauer, Religion I 308; Scholl, Opferideen V/2 150; Curtiss, Religion 206—261; Kalish, Lev. I 291—302; Kortleitner, Archaeologia 313; Karch, Opfer I 294.

[28]) Herrmann, Sühne 38 ff.

4. 5). Auch Jonathan wird ausgelöst (1 Sam 14, 45). Da aber der Text in keiner Weise zu erkennen gibt, in welcher Weise diese Auslösung stattfand, so haben wir keinen Grund, an eine Stellvertretung überhaupt zu denken.

Diese Beispiele von den Leviten und dem Gottesknecht sind die einzig sicheren, in denen eine Stellvertretung durch Menschen ausgesprochen ist. Sehr häufig wird Ex 32, 30—32 als Beweis für den Stellvertretungsgedanken angezogen.[29]) Mit Unrecht! Der Sinn der Stelle ist offenkundig der: Das Volk hatte durch den Stierdienst gesündigt. Moses sucht, wenn möglich, die zürnende Gottheit durch seine Fürbitte zu versöhnen. Er bietet sich aber nicht selber als stellvertretendes Opfer an für das dem Tode geweihte Volk, vielmehr er verzichtet selber auf das Leben, wenn sein Volk nicht mehr weiter leben darf. Die Stelle ist zu übersetzen: Wenn du ihre Sünden wegnimmst (dann ist es gut), wenn aber nicht, dann streiche auch mich aus dem Buche, das du geschrieben hast.[30]) Moses versucht auf diese Weise gleichsam einen gewissen Druck auf Jahwe auszuüben, um sein Volk zu retten.

Das Vorgehen der Gibeoniten (2 Sam 21, 1—14) erweckt den Anschein, es handle sich um eine stellvertretende Hinrichtung.[31]) In Wirklichkeit wird aber nur ein Akt der Blutrache geschildert, die sich auf die Familienmitglieder ausdehnt. Bestände die Möglichkeit, an Saul selber Rache zu nehmen, dann würden sich die Gibeoniten wohl nicht mit den Söhnen Sauls an Stelle Sauls begnügen.

Immerhin ist der Gedanke der Stellvertretung im Alten Testament hinreichend bezeugt (Mich 6, 7). Es scheint also von vornherein nicht gegen alttestamentliche Vorstellungen zu verstoßen, wenn man annimmt, das Opfertier stehe an Stelle des Menschen, der Tod des Opfertieres sei stellvertretender Tod. Trotzdem erheben sich gegen eine solche Erklärung starke Bedenken. Vor allem ist durch keinen Text einwandfrei bezeugt, daß ein Tier für einen Menschen eintreten, der Tod des Tieres den Tod eines Menschen ersetzen

[29]) Schmoller, Sühne 217; Herrmann, Sühne 49.
[30]) Baentsch, Ex.-Num. 273.
[31]) Wellhausen, Prolegomena 73.

kann. Die Stellen, die als Beweis solcher Vorstellungen aufgeführt werden, erfüllen die ihnen zugedachte Aufgabe nicht. Es handelt sich vor allem um das Widderopfer Abrahams und den eigentümlichen Ritus, der bei unaufgeklärter Mordtat zu vollbringen ist.

Abraham opferte den Widder wohl an Stelle seines Sohnes (תחת בנו), nicht aber als Ersatz für seinen Sohn. Er war auf die Probe gestellt, ob er des größten Aktes des Gottesgehorsams fähig sei. Diese Probe hat er bestanden. Er war bereit, auch sein Liebstes zu opfern. Er sollte aber seinen Sohn in Wirklichkeit gar nicht opfern; darum kann auch der Widder kein Ersatz für seinen Sohn gewesen sein (Gen 22, 1—14).

Weniger deutlich ist Deut 21, 1—9. Es handelt sich hier um einen Ritus, nach dem Israel unschuldig vergossenes Blut aus seiner Mitte wegtilgen soll (21, 9). Es ist der Fall vorausgesetzt, daß ein Erschlagener auf freiem Felde gefunden wird, ohne daß man den Mörder kennt. Auf dem Lande liegt Blutschuld, und die Gemeinde, die dem Tatort am nächsten ist, muß sich von dieser Blutschuld reinigen. Dies geschieht durch eine Symbolhandlung. Einer jungen Kuh, die noch zu keiner Arbeit verwendet worden ist, wird das Genick gebrochen, und die Ältesten der Gemeinde beteuern mit Händewaschen über dem Tierkadaver ihre Unschuld an dem vergossenen Blute. Auf diese Weise sollen sie von Blutschuld frei werden (21, 8).

Der Sinn und die ursprüngliche Bedeutung der Handlung ist nicht ganz klar. Man erklärt den Ritus vielfach als Opfer an Jahwe [32]) oder an den Geist des Ermordeten. [33]) Davon kann aber gar keine Rede sein. [34]) Nichts deutet darauf hin, daß es sich hier um ein Opfer handle, im Gegenteil: die Art des Tötens verbietet geradezu, an ein Opfer zu denken. [35]) Anderseits befriedigt auch die Erklärung wenig, das Ganze sei eine Zauberhandlung, durch die mit der Tötung der Kuh

[32]) Steuernagel, Deut. 77 f.; Wendel, Opfer 71.

[33]) Bertholet, Deut. 64 f.; Torge, Seelenglaube 162 f.; Lods, Vie Future 162 f.

[34]) Elhorst, Zauberhandlung 61.

[35]) Scholz, Altertümer II 287.

und der dazu gehörigen Fluchformel der Mörder an Jahwe übergeben werde, damit dieser ihn strafe, da die Gemeinde nicht dazu imstande sei. Diese Erklärung beruht auf der Voraussetzung, daß V. 9 der Überrest einer Gebetsformel sei, die Jahwe zum Eingreifen nach seinem Gutdünken bestimmen soll.[36]) In Wirklichkeit ist V. 9 die abschließende Bemerkung, die den Erfolg der ganzen Handlung festlegt.

Zwei Züge machen die Handlung höchst eigentümlich. Dem Tier wird das Genick gebrochen, und dies geschieht in einem Bachtal, das nicht dem Ackerbau dient, von Menschen also wenig begangen wird. Das Genickbrechen hat offenbar den Zweck, Blutvergießen zu vermeiden (Ex 13, 13; 34, 20)[37]), die Örtlichkeit soll vielleicht darauf hinweisen, daß der Mord ohne Zeugen aus dem Orte geschehen ist, der fließende Bach wird nach Lev 11, 32 andeuten, daß das Land durch den Mord nicht verunreinigt sein soll. So ist der ganze Ritus wohl nichts anderes als eine Symbolhandlung, die in all ihren Zügen die Unschuld der Beteiligten dartun soll. Mag dem aber auch sein wie ihm wolle, mit einer stellvertretenden Hinrichtung[38]) hat die Handlung so wenig zu tun als nur möglich.

Ist nun die Stellvertretung eines Menschen durch ein Tier außer der Opferpraxis nicht einwandfrei bezeugt, so wird man starke Bedenken haben, sie als Grundlage für die Erklärung des Sühnopfers zu nehmen, um so mehr, als im Ritus der Sühnopfer nichts darauf hinweist, aus dem zu ersehen wäre: das Tier steht an Stelle des sündigen Menschen, es erleidet den Straftod für den Menschen. Dem widerspricht die Idee des Opfers überhaupt. Ja, wenn das Alte Testament nur Schlachtopfer kennte, dann möchte man geneigt sein, die Schlachtung als das Wesentliche beim Opfer anzusehen. Nun kennt aber das Alte Testament auch andere, unblutige Opfer, die den blutigen ebenbürtig zur Seite stehen. Auch ist für eine ganze Gruppe von blutigen Opfern der Gedanke des stellvertretenden Straftodes von vornherein ausgeschlossen.

---

[36]) Elhorst, a. a. O. 64, 66.

[37]) Baentsch, Ex.-Num. 113.

[38]) Wellhausen, Prolegomena 73.

Es ist ganz unmöglich, den Gedanken der Stellvertretung beim Kommunionopfer durchzuführen. Und gerade das Gemeinschaftsopfer ist es vor allem, das im altisraelitischen Kultus eine besondere Rolle spielt.[39]) Die Gründungsgeschichten der wichtigsten Kultstätten setzen das Kommunionopfer als das erst Gegebene voraus. Die Familie (Gen 31, 54; 1 Sam 16, 2—5), die Gemeinde (1 Sam 1; 9, 12 ff.; 1 Kön 3, 4—15), das ganze Volk (1 Sam 11, 15; 2 Sam 6, 17—18) versammelt sich bei diesen Opferfeiern in fröhlichem Gottesdienst. Der Dank für die Ernte (Ri 9, 26 f.; Deut 26), große nationale Entscheidungen (1 Sam 11, 15; 16, 2—5), grundlegende religiöse Ereignisse (Ex 18, 12; 24, 11; 1 Kön 8, 62—63) waren Anlaß zu einem Sich-Freuen vor Gott, zu einer Vereinigung des Menschen mit der Gottheit im heiligen Mahle (Deut 16, 16 f.). Auch bei diesem Opfer wurde geschlachtet, aber nie und nimmer konnte da der Gedanke wirksam gewesen sein, die Schlachtung sei Straftötung, das Tier müsse an Stelle des Menschen das Leben lassen. Der Gedanke, die Gottheit habe ein Wohlgefallen an der Zerstörung des geschöpflichen Lebens, also an der Schlachtung als Strafhinrichtung, ist der semitischen Opferfeier fremd.[40]) Die wichtigsten Gründe sprechen dafür, daß nicht in der Schlachtung das Wesen des Opfers zu suchen ist.[41]) Die Schlachtung ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck.

Läßt sich nun beim Tieropfer überhaupt der Gedanke des stellvertretenden Straftodes nicht durchführen, so ist dies auch beim eigentlichen Sühnopfer nicht möglich. Wenn die Schlachtung nicht das Wesentliche beim Tieropfer ist, dann kann sie es auch nicht beim Sühnopfer sein, um so weniger als auch beim Sühnopfer, das Ashamopfer ausgenommen, das Tier vom Opferherrn und nicht vom Priester geschlachtet wird. Weiterhin werden Sühnopfer dargebracht nicht für todeswürdige Vergehen, sondern für Sünden der Nachlässigkeit. Der Tod des Tieres kann also in keiner Weise den Tod des Menschen stellvertretend darstellen. Der opferbringende Mensch hat ja durch seine Sünde gar nicht den Tod ver-

[39]) Gray, Sacrifice 93—95.
[40]) Schell, Religion und Offenbarung 1902 149.
[41]) Pohle, Lehrbuch der Dogmatik 1914, 2, 203.

dient.[42]) Auch im Ritual des Sündopfers deutet nichts darauf hin, daß das Opfertier stellvertretend für den Menschen eintritt, d. h. daß es die Sünde des Menschen trägt und durch seinen Tod diese Sünde tilgt. Die Handaufstemmung bedeutet im Opferritual nicht Übertragung, sondern Weihe.

Wegen dieser Schwierigkeiten sucht man den Stellvertretungsgedanken in einer anderen Zeremonie zu finden, in der Blutapplikation. Im Blute werde das unschuldige Tierleben der Gottheit nahe gebracht und so stellvertretender Weise das Leben des Menschen Gott angeboten.[43]) Gegen diese Auffassung spricht aber vor allem, daß die Blutzeremonie beim Sündopfer in keiner Weise als Ritus der Darbringung aufgefaßt werden kann. Das Blut wird beim Sündopfer der Gottheit nicht dargebracht, sondern es dient dazu, einen Weihe- oder Reinigungsritus zu vollziehen. Dem Blute kommt also nicht von vornherein eine stellvertretende Bedeutung zu.[44]) Dies erhellt schon daraus, daß auch dem Mehlopfer sühnende Bedeutung innewohnt[45]) und neben dem Opfer auch andere Handlungen sühnende Wirkung haben. Sühne bewirkt der Weihrauch (Num 17, 11 f.) und der Glanz des hohenpriesterlichen Diadems (Ex 28, 38), Sühne bewirkt auch die Kopfsteuer (30, 16) und Weihegeschenke an das Heiligtum (Num 31, 57).[46])

Es ist schwer, die Idee der Stellvertretung im Wesen des Sühnopfers aufzuzeigen. Zwei Elemente sind es, die das Sühnopfer charakterisieren: die Opfergabe, die Jahwe dargebracht wird, und ein besonderer Blutritus. Die Blutzeremonie bedeutet Weihe und Reinigung beim Sündopfer, beim Ashamopfer Gabe an Jahwe wie bei den anderen blutigen Opfern. Die Blutzeremonien des Sündopfers sind von der Altar- und Heiligtumsweihe übernommen. Sie haben also für die Bedeutung des Sündopfers nur untergeordneten Wert. Das

---

[42]) Keil, Opfer I 57; Kuenen, Godsdienst II 175 f.; Smend, Religionsgeschichte 320; Davidson, Theology 353.

[43]) Bähr, Symbolik II 215; Schmoller, Sühne 230; Wendel, Opfer 59; Karch, Opfer II 364; Schanz, Opferbegriff 207 f.; Medebielle, Expiation 132.

[44]) Hengstenberg, Opfer 15.

[45]) Matthes, Zoenoffers 73 f., 82—86.

[46]) Smend, Religionsgeschichte 319 f.; Smith, Atonement 417.

Wesen des Sündopfers kann in nichts anderem bestehen als in der Opfergabe an Jahwe, die im Feuer verzehrt wird. Das Feueropfer ist die charakteristische Opferform für Israel.[47]) Israel kennt außer Abgaben und Zehnten, die nicht als eigentliche Opfer anzusehen sind, und flüssigen Opfergaben, die naturgemäß eine andere Form der Vernichtung verlangen, kein Opfer, bei dem nicht wenigstens Teile im Feuer verbrannt werden.[48]) Feuer fällt vom Himmel, um das Erstlingsopfer Aarons zu verbrennen (Lev 9, 24), Feuer schlägt der Engel aus dem Felsen, daß es die Opfergabe Gideons verzehre (Ri 6, 20—21), als Feueropfer brachte Manoa seine Opfergabe dar (Ri 13, 8—23), in Feuer wird das Eliasopfer auf dem Karmel verzehrt (1 Kön 18, 30—39).

Mag es sich um ein Tieropfer handeln (Lev 1, 3) oder um ein Speiseopfer (Lev 2), die Jahwe geweihten Teile müssen im Feuer verbrannt werden. Es sind die Fettstücke des Tieres, vor allem das Fett um Nieren und Leber, die Jahwe immer im Feuer dargebracht werden müssen. Daß gerade diese Teile des Tieres der Gottheit geweiht waren, wird sich wohl nicht daraus erklären lassen, weil sie als Sitz des Lebens[49]) oder der Leidenschaft[50]) angesehen wurden, sondern deshalb, weil die Fettstücke als das Vorzüglichste am Tier angesehen worden sind.[51]) Auch im babylonischen Opferritual erscheint das Nierenfett (chinsa)[52]) als ein der Gottheit besonders geweihter Teil.

Das Sündopfer ist also wesentlich eine Gabe an die Gottheit wie jedes andere Opfer auch.[53]) Das Verbrennen der Fettstücke hat beim Sündopfer keine andere Bedeutung als beim Heilsopfer.[54]) Mit dieser Auffassung stimmt auch durchweg die altisraelitische Opferpraxis überein. In dem Streit zwischen David und Saul meint David: Wenn etwa Jahwe

---

[47]) Galling, Altar 35.
[48]) Gray, Sacrifice 29—31.
[49]) Smith, Religion 379 f.; Wendel, Opfer 43.
[50]) Dhorme RB 31 (1921) 506, 508; 32 (1922) 194.
[51]) Oehler, Theologie 466.
[52]) Thureau-Dangin, Rituels accadiens 49.
[53]) Wellhausen, Geschichte I 67; Komposition 33.
[54]) Oehler, a. a. O. 494.

dich gegen mich aufgehetzt hat, so mag er Opferduft riechen, um auf diese Weise wieder günstig gestimmt zu werden (1 Sam 26, 19). Als unter Davids Regierung das Volk von einer Seuche heimgesucht wurde, brachte der König Opfer dar, und Jahwe ließ sich wieder günstig stimmen (2 Sam 24, 25 f.). Job, das Idealbild des gerechten Mannes in der alten Zeit, bringt für die Sünden seiner Kinder Opfer dar, und Jobs ungerechte Freunde können nur dann Hoffnung auf Gnade haben, wenn der Fromme für sie Opfer bringt (Job 1, 5; 42, 8). Selbst die Opferthora drückt noch den Gedanken aus, daß auch das ʿOla-Opfer Sühnkraft habe (Lev 1, 4). Die Sünde Elis freilich kann keine Mincha und kein Zebach wieder gut machen (1 Sam 3, 14). Das Ashamopfer hat ja auch im Ritual den ursprünglichen Charakter beibehalten. Beim Chattatopfer dagegen ist der Ritus des Blutausgießens über den Altar durch eine andere Zeremonie ersetzt worden, die sich nur aus der Altar- und Tempelweihe verstehen läßt.

Es ist begreiflich, daß diese Zeremonie den nachhaltigsten Eindruck im Gemüte des Menschen hinterließ, und daß sehr bald diese Zeremonie als das eigentlich Wesentliche am Sündopfer angesehen wurde. Ebenso begreiflich ist es, daß sich auch die theologische Reflexion mit dieser Zeremonie befaßte und sie zum Angelpunkt einer Opfertheorie machte. Der erste Versuch dieser Art liegt in Lev 17, 11 vor. Die Tatsache, daß Gott das Blut zur Sühne auf den Altar gegeben habe, sucht der Verfasser mit dem Hinweis zu erklären: das Blut nämlich ist der Art, daß es durch das Leben Sühne leistet. In dieser kurzen, wenig deutlichen Fassung kann die Stelle durchweg auf den Bundescharakter des Blutes gedeutet werden. Der griechische Übersetzer dagegen gibt deutlich den Gedanken der Stellvertretung wieder *τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται.* Den Wegen nachzugehen, auf denen diese Auffassung für die rabbinische Literatur, für die Beweisführung des Hebräerbriefes und damit für die Entwicklung des Opferbegriffes in der christlichen Theologie von Einfluß geworden ist, fällt außer den Rahmen dieser Arbeit.

6. Kapitel.

Die geschichtliche Entwicklung des Sühnopfers.

§ 21.

Die Sühnopferforderung in der Geschichte Israels.

Wenn hier der Versuch gemacht werden soll, in großen Linien die Entwicklung des israelitischen Sühnopfers aufzuzeigen, so steht von vornherein fest, daß bei der Eigenart des alttestamentlichen Schrifttums mehr als eine mögliche oder wahrscheinliche Entwicklungslinie nicht aufgezeigt werden kann. Die Nachrichten aus den historischen Büchern sind zu lückenhaft, um über die Entwicklung des Kultus aus ihnen allein ein klares Bild zu gewinnen, die Gesetztexte sind vielfach durch neue Bestimmungen, die aus den Bedürfnissen neuer Verhältnisse entsprungen sind, aufgefüllt, und es ist schwer, im einzelnen immer genau zwischen altem und neuem Gut zu scheiden, ja überhaupt festzustellen, wie weit eine der Form und dem Ausdruck nach literarisch junge Gesetzesstelle altes Gut widergibt. Eine größere Sicherheit als die der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit wird sich in der Kultusgeschichte Israels nicht erreichen lassen.

Seitdem Vatke das Schema Hegelscher Geschichtsauffassung auf die israelitische Religionsgeschichte übertragen und den Sinn der alttestamentlichen Entwicklung mit der einfachen Formel: „Volksreligion, prophetische Religion, Gesetzesreligion“ erklärt hat, eine Formel, die nicht nur tatsächliche Gegebenheiten der israelitischen Frömmigkeit feststellen, sondern auch ihre Entwicklung aus einander aufzeigen sollte, hat die kritische Arbeit am Alten Testament bis in die jüngste Zeit ihre Aufgabe darin gesehen, das Recht dieser nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus einem philosophischen Postulat aufgestellte Formel im alttestamentlichen Schrifttum zu er-

weisen. Auf die Literatur des Alten Testamentes angewendet, mußte die konsequente Anwendung der entwicklungsgeschichtlichen Formel zu dem Postulate führen, alle die Stücke des alttestamentlichen Schrifttums, in denen eine besondere Wertschätzung gesetzlicher Regelung, eine Vorliebe für in das einzelnste gehende gesetzliche Bindung zum Ausdruck kommt, der dritten Stufe israelitischen Religionsentwicklung zuzuweisen, also erst in und nach dem Exil entstanden sein zu lassen.

Nun bringt es gerade die Eigenart dieser Gesetzespartien mit sich, daß sie sich tatsächlich in vielen Stücken als literarisch jung erweisen [55]), eine Tatsache, die als ein willkommener Beweis für das von vornherein aufgestellte Entwicklungsschema mit allem Scharfsinn und literarkritischer Feinarbeit herausgearbeitet worden ist. [56]) Dieser Theorie zufolge entstammen unsere Opfergesetze keiner anderen Zeit als der Exilzeit, einer Zeit, in der man sich mit einer Wiederaufrichtung des zerstörten jüdischen Volks- und Religionswesens beschäftigte. [57]) Selbst die ältesten Stücke dieser Gesetzessammlung müßten als Produkte der priesterlichen Schule der exilischen oder nachexilischen Zeit angesehen werden. [58]) Was unsere Sündopfertexte angeht, so dürften sie in keiner Weise vor Ezechiel bekannt gewesen sein [59]), sie auf Moses zurückzuführen, sei die äußerste Umkehr der religiösen Entwicklung unter den Hebräern. [60]) Gerade die reinen Gedanken, so frei von jeder weltlichen Gebundenheit, die in der Sündopfergesetzgebung zum Ausdruck kommen, seien der schlüssigste Beweis dafür, daß sie erst der Erfolg einer langen und ernsten religiösen Erziehung, daß sie nicht der Anfang, sondern der Abschluß der geistlichen Entwicklung sein müßten. [61])

---

[55]) König, Einleitung 228—236.

[56]) Wellhausen, Prolegomena; Komposition.

[57]) Schmoller, Sühne 206; Kalish, Lev I 44.

[58]) Baentsch, Ex.-Num. 306.

[59]) Wellhausen, Prologomena 71 f.; Herrmann, Sühne 102; Gayford, Sacrifice 47.

[60]) Kalish, a. a. O. 276.

[61]) Kalish, a. a. O. 42.

Nun ist aber die Entwicklungsformel der Kritik wirklich zu einfach, um den tatsächlichen Gang der israelitischen Religionsentwicklung begreifen zu lassen. Das historische Geschehen kennt kein bloßes Aufsteigen vom Niederen zum Höheren, es kennt Aufstieg und Abstieg, Vorwärtsschreiten und Rückschläge. Gerade im religiösen Leben wuchern oft neben den erhabensten Vorstellungen über Gott und Göttliches massiv-volkstümliche Anschauungen, und keine Religion, auch die auf unmittelbar prophetischem Gotteserlebnis fußende nicht, wird des Gesetzes entbehren können, am wenigsten im Kult und in der äußeren Gottesverehrung. So hat sich auch die traditionelle Auffassung immer dagegen gesträubt, das Entwicklungsschema der kritischen Schule anzuerkennen, eben weil es Schema ist und dem wirklichen Geschehen nicht gerecht werden kann. Man findet in der Opfergesetzgebung Wüstenkolorit, das unbedingt auf die Autorschaft des Moses für diese Gesetze hinweise [62]) oder auf alte Stammesverfassung ohne politisches Zentrum [63]), man sieht in den Gesetzen Vorkehrungen zur Abwehr von Dämonen, so daß sie sich deshalb schon als uraltes literarisches Gut ausweisen, wenn sie auch in der jetzigen Gestalt zur Ehre des israelitischen Gottes umgedeutet seien. [64]) Anderseits wird auch vom traditionellen Standpunkt zugegeben, daß die Sühnopfer vor dem Exil nur selten erwähnt werden [65]), ja daß weite Strecken der Gesetzesliteratur als spätere Zusätze anerkannt werden könnten. [66]) Auf keinen Fall aber könne die Theorie von der exilischen oder nachexilischen Entstehung der Gesetze aufrecht erhalten werden, sie müßten einer bedeutend älteren Zeit zugeschrieben werden, als die Kritik annimmt. [67]) So hat sich auch die Kritik dazu verstanden, ihre extreme Auffassung in etwa zu erweichen. Es wird fast durchweg zugegeben, daß die Opfergesetze vielfach altes

---

[62]) Hoffmann, Lev 13.

[63]) Sanda, Moses 232.

[64]) Jirku, Dämonen 95.

[65]) Cornely, Introductio 2/1 147.

[66]) Merk, Introductio 348; Medebielle, Expiation 10.

[67]) Eerdmanns, Ezra 325; Lev 15; Kittel, Alttestamentliche Wissenschaft 100.

Material verwenden [68]), daß P das Ritual nicht erst frei erfunden, sondern an den Usus des Jerusalemer Tempelkultus angeschlossen habe [69]), ja daß sich die Opfergesetze allmählich auf Grund der praktischen Übung unter den Hebräern von den ältesten Zeiten an gebildet haben und dann umgebildet und verbessert zu dem System ausgearbeitet worden seien, das sich in Lev erhalten habe. [70]) Man beschränkt sich darauf, im allgemeinen eine Möglichkeit zuzugeben, vermeidet es aber im einzelnen, festzusetzen, welche Gesetzesstücke dieser älteren Zeit angehören können.

Was aber die eigentlichen Sühnopfer angeht, so lehnt die Kritik durchweg die Möglichkeit ab, daß sie vor Ezechiel entstanden seien. Man leugnet nicht, daß es auch in früherer Zeit Sühnopfer gegeben habe. Diese Sühnopfer hätten aber mit den Chattat- und Ashamopfern nichts gemein. [71]) Als Vorstufen der gesetzlichen Sühnopfer werden Buß- und Strafgelder angesehen, die dann bei Ezechiel zuerst als eigentümliche Opfer erscheinen und in der Ezragesetzgebung die Ausgestaltung und überragende Bedeutung bekommen haben, in der sie sich im Pentateuch befinden. [72])

Der feste Punkt, von dem aus man an die Beurteilung der historischen Entwicklung der israelitischen Sühnopfer herangeht, müssen die Angaben bei Ezechiel bleiben. Selber Priester und Sohn eines Priesters ist er der lebendige Zeuge für die kultischen und rituellen Traditionen des Jerusalemer Tempels. Von ihm bekommt man ein klareres Bild von der Natur und Absicht des Ritualgesetzes als vom Gesetz selber. [73]) Er setzt das Chattat- und das Ashamopfer als bekannt voraus, er kennt Riten zur Altar- und Heiligtumsweihe. Er kennt auch die Bestimmungen über die Hochheiligkeit des Sündopferfleisches, ja fordert besondere Maßnahmen, daß diese Forde-

---

[68]) Wurster, Priesterkodex 126.

[69]) Baentsch, Ex.-Num. 310.

[70]) Kuenen, Einleitung 284; Kalish, Lev I 45.

[71]) Vatke, Religion I 355; Schmoller, Sühne 286; Marti, Geschichte 250; Davidson, Theology 317.

[72]) Wellhausen, Prolegomena 72—74; Hölscher, Religion 79; Wendel, Opfer 77.

[73]) Davidson, Theology 338.

rung in nichts verletzt werde. Aus alledem folgt, daß die Sündopfer bereits in der Zeit Ezechiels eine Entwicklung durchgemacht haben, daß sich bei der Übung der Sündopfer gewisse Mißstände herausgebildet haben, die durch eine strengere Forderung, das Hochheilige vom Profanen zu trennen, unmöglich gemacht werden sollen. Es muß also Chattat- und Ashamopfer vor Ezechiel gegeben haben.

Haben wir einen Anhaltspunkt, die Kenntnis der levitischen Sühnopfer noch weiter in die israelitische Geschichte zurückzuverfolgen? Aus der Regierungszeit des Königs Joas von Juda, also gegen Ende des 9. Jahrhunderts, wird von Geldern berichtet, die als Chattat- und Ashamgelder gegeben wurden, und die ausschließliches Eigentum der Priester waren in einer Weise, daß nicht einmal der König wagen konnte, diese Gelder für Bauzwecke zu beschlagnahmen (2 Kön 12, 5—17). Die Kritik nimmt an, daß sich aus diesen Strafgeldern die levitischen Sühnopfer entwickelt haben. Eine solche Entwicklung ist unwahrscheinlich. Naturalleistung steht immer am Anfang und wird von Geldleistung abgelöst. Der umgekehrte Weg wird nur unter besonderen Voraussetzungen und unter einem Druck von außen beschritten. So hat sich bei uns in den Jahren des finanziellen Zusammenbruches vielfach eine Wiederaufnahme der Naturalleistung an Stelle der Geldleistung eingebürgert. Solche Rückentwicklungen sind aber selten und entsprechen durchaus nicht der Entwicklungstendenz.

Wenn nun in Joas Zeiten bestimmte Opferleistungen an die Priester — ein wesentlicher Zug der Chattat- und Ashamopfer besteht darin, daß sie nur zur priesterlichen Verfügung stehen — bereits in Geld abgelöst erscheinen, so muß eine solche Übung der Opfergabe in viel frühere Zeit zurückgehen. Nichts hindert Bestimmungen ähnlicher Art, wie sie Lev 5, 1—6; 6, 14—19 niedergelegt sind, aus der vorköniglichen Zeit zu verstehen. Waren nun einmal solche Verordnungen gegeben, dann liegt es in der Natur der Sache und der geschichtlichen Entwicklung, daß solche Bestimmungen weiter ausgedehnt wurden.[74]) So ist es auch durchaus verständlich,

[74]) Hummelauer, Ex. 116; Höpfl, Introductio 49.

daß bestimmte Opfer, die ursprünglich zu Reinigungs- und Weihezwecken dienten, unter dem Gesichtspunkt der Chattat- und Ashamopfer aufgefaßt wurden. Im einzelnen aber anzugeben, aus welcher Zeit diese Erweiterungen der Auffassung stammen, ist bei der Eigenart des alttestamentlichen Schrifttums unmöglich.[75]) Als relativ junge Stufe der Entwicklung darf wohl die Auffassung angesehen werden, die bei allen Festen und Opfern Sündopfer verlangt. Hier wurde eine Erweiterung des Sühnegedankens wirksam, die nur aus einer späteren Zeit zu verstehen ist, einer Zeit, in der der Gedanke der Sühne alles erfüllte und keine gottesdienstliche Handlung mehr denkbar war, ohne zuerst Sühne geleistet zu haben.

Gerade diese Bestrebungen, das Sühnopfer immer weiter auszudehnen, scheinen in den Propheten starke Gegner gefunden zu haben.[76]) In scharfer und von Einseitigkeit durchaus nicht immer freien Weise (Am 5, *22*; Hos 4, 8; Is 1, 10 ff.; Jer 7, 21. *22*) wenden sie sich gegen den Opferkult überhaupt, weil sie eine veräußerlichte Auffassung der Sühne und damit des Opfers bekämpfen. Die prophetische Predigt steht im Gegensatz zum Opferkult, sie steht auch im Gegensatz zur Priesterschaft, die ein Lebensinteresse daran hatte, den Opferkult immer weiter auszudehnen.[77]) Daß der Opferkult eine Gefahr in sich berge, eine Gefahr für die Priester, die die Opfergefälle zu erhöhen versuchten (1 Sam 2, 15 f.), ja die Opfer heischende Sünde des Volkes als einen Vorteil für die eigene Lebenshaltung ansehen mochten (Hos 4, 8), eine Gefahr auch für die Gläubigen, die im Opferkulte sehr leicht auf das Wesentliche der Religion vergessen und den Erfolg der Sühneopfergabe auch ohne eigentliche Bußgesinnung erwarten mochten, das haben die Propheten deutlich erkannt, und gegen diese Gefahr sind sie im Bewußtsein ihrer Sendung aufgetreten; haben lieber auf jeden Opferdienst verzichten wollen, als einen solchen anerkennen, der die Menschen betäubt und in einer falschen Sicherheit wiegt.

Es kann an der Tatsache nicht gerüttelt werden, daß es in Israel seit ältester Zeit bestimmte Opfergaben an die

---

[75]) Gray, Sacrifice 66.
[76]) Gray, Sacrifice 90.
[77]) Hummelauer, Lev 365.

Priester gab, die einen besonderen Buß- und Sühnecharakter hatten. Diese Opfergaben waren aus dem Besitz des Einzelnen zu leisten und werden wohl in alter Zeit schon eine gewisse Abstufung nach den Besitzverhältnissen gezeigt haben. Das Ritual, nach dem diese Opfergaben gefordert wurden, ist sehr einfach gewesen. Der Opferherr brauchte beim Opfer nicht anwesend zu sein, es war Sache der Priester, es nach dem allgemeinen Ritus darzubringen: Das Blut wurde über den Altar gegossen, die Fetteile wurden auf dem Altare verbrannt. In älterer Zeit ist auch das Sündopfer in diesem Ritus dargebracht worden. Einmal verlangt die Priesterthora für das Sündopfer die gleiche Behandlung wie für das Ashamopfer, soweit der Schlachtort in Frage kommt (Lev 6, 18; 7, 2 a). Und nur aus dieser Voraussetzung scheint es möglich, daß sowohl Asham- wie Chattatopfer in Geld abgelöst werden konnten. Aus diesen Erwägungen folgt, daß das Chattatopferzeremoniell, wie es in Lev 4 beschrieben ist, nicht ursprünglich mit dem Sündopfer verbunden war, sondern erst im Laufe der Zeit auf diese besondere Art von Opfern übertragen wurde. Wir versuchen, die Entwicklung des Sündopferritus aufzuzeigen.

§ 22.

Die Entwicklung des Sündopferrituals.

Wir haben gesehen, daß die Sündopferzeremonien ursprünglich Altar- und Heiligtumsriten sind. Ausgangspunkt für die geschichtliche Entwicklung der Riten des Sündopfers ist wohl das Zeremoniell des Versöhnungstages. Es ist Dogma der Kritik, daß der Versöhnungstag erst nach dem Exil, ja erst nach der Reformtätigkeit des Ezra, also nach 440, in Israel eingeführt worden ist.[78]) Bei keiner israelitischen Kulteinrichtung aber muß genauer zwischen den einzelnen Elementen des Gesetzes unterschieden werden als gerade beim Gesetze über den Versöhnungstag. Selbst wenn man zugeben wollte, daß die Festgesetze (Lev 16, 29—34; 23, 26—32; Num 29, 7—11) erst im Exil oder nach dem Exil praktische Be-

[78]) Wellhausen, Prolegomena 111—113; Eißfeldt, Otto, in: The Bible and Modern religious Thought 1928 No. 4 18 f.

deutung gewonnen haben, die einzelnen Elemente des Rituals gehen auf älteste Zeiten zurück, auf die Zeiten, seit denen Israel ein Heiligtum hatte. Das Ritual ist für die Weihe des Heiligtums bestimmt. Schon aus allgemeinen Erwägungen heraus muß angenommen werden, daß die Israeliten eine solche Heiligtumsweihe und Wiederweihe kannten, seitdem sie ein Heiligtum besaßen, oder einen Altar, auf dem sie immer wieder opferten. Es stellte sich von selber das Bedürfnis ein, die Kultstätte von Zeit zu Zeit zu heiligen, von einer möglichen Entweihung zu befreien, um so mehr, als ihnen Tempelweiheriten unter dem Einfluß der babylonischen Kultur nicht unbekannt sein konnten. Dabei wird man freilich zugeben müssen, daß das Ritual Erweiterungen erfahren hat. So dürfte das ursprüngliche Entsündigungsritual nur den Sündopferbock gekannt haben und der Sündopferstier der kananäischen Zeit mit wohlgeordneten Ackerbauverhältnissen angehören.[79]) Es entstammt aber einer Zeit, in der es noch keinen Räucheraltar gegeben hat.[80]) Der Hohepriester räuchert mit Räucherpfannen (Lev 16, 12). Die Entsühnung des Räucheraltares ist in einer Gesetzesnovelle nachgetragen, nachdem der Altar in den Bestand der Kultgeräte eingeführt worden war (Ex 30, 10). Auch die Formen der Entweihung und Entsündigung werden gewechselt haben je nach der Art des Heiligtums. Lev 16 stammt aus einer Zeit, in der sich das Heiligtum hinter einem Vorhang befand (Lev 16, 12), Jahwe also in einem Zelte wohnte (2 Sam 7, 6). Ezechiel scheint den Blutritus im salomonischen Tempel im Auge zu haben (Ez 45, 19). Alle diese Beobachtungen weisen darauf hin, daß die Riten der Altar- und Heiligtumssühne auf recht alte Zeit zurückgehen müssen. Es sind die Vorstellungen von der Schutz- und Bundeskraft des Blutes, die in diesen Riten zum Ausruck kommen, Vorstellungen, die seit dem ersten Auftreten eines israelitischen Volkes nachweisbar sind (Ex 12, 23).

Neben den Riten zur Altar- und Heiligtumsweihe hat es wohl auch seit alter Zeit Blutriten gegeben, die der Personenweihe dienten, ähnlich denen, die uns im Priesterweiheritual

---

[79]) Landersdorfer, Versöhnungstag 87.
[80]) A. a. O. 36.

und in der Aussätzigenweihe erhalten sind. Diese Blutsalbungszeremonien waren seit langem ein Mittel, Heiligkeit und Kultfähigkeit in besonders eindringlicher Weise zu gewährleisten und darzustellen, das neugewonnene oder besonders gestärkte Bundesverhältnis zu Jahwe auszudrücken.

Diese Blutsalbungen und Blutsprengungen bei Personen werden der Anlaß gewesen sein, eine bestimmte Art von Opfern, die immer schon zur Buße gedient hatte, mit einem neuen Ritual auszustatten. Das Opfer wird um eine Symbolhandlung bereichert, die das erschütterte Bundesverhältnis des zur Opfergabe Verpflichteten kräftigt und im vollen Umfange erneuert darstellt.

Diese Symbolhandlung wurde aber nicht von den Blutsalbungen übernommen, sondern von der Altarweihe. Der Grund dürfte in rein praktischen Erwägungen zu suchen sein. So erscheint das Sündopfer erst durchweg mit dem Ritus der Altarweihe.

War dieser Schritt einmal getan, dann war es nur mehr Aufgabe kasuistischer Ausgestaltung, daß für die einzelnen Stände verschiedene Opfertiere verlangt und die Blutriten aufsteigend von der Altarweihe bis zur Heiligtumsweihe auf die einzelnen Personenkategorien übertragen wurden. Diese gesetzliche Entwicklung tritt uns noch ganz lebendig in der Unsicherheit der Zuteilung der Opfertiere (Lev 9, 3; Num 15, 25 gegen Lev 4, 12) und der einzelnen Riten Lev 9, 9 gegen 4, 1—11; Lev 9, 15 gegen 4, 12 ff.; vgl. 9, 9) entgegen.

Der Zeitpunkt, von dem ab die Altarweiheriten auf die Sündopfer übertragen wurden, läßt sich schwer feststellen. Wahrscheinlich dürfte es die Zeit nach Joas gewesen sein. Wären nämlich diese Riten schon früher auf das Sündopfer übertragen gewesen, dann wäre es unbegreiflich, wie in der früheren Zeit dieses Sündopfer mit dem eigentümlichen Ritus, bei dem der Opferherr die genau festgelegte Zeremonie des Schlachtens zu vollziehen hatte, mit Geld hätte abgelöst werden können. So ist Lev 4 in seiner jetzigen Gestalt der Abschluß einer reichen Ritualentwicklung. In eindrucksvoller Symbolik werden uns die im Laufe der Zeit gewordenen Riten zur Sühne vor Augen geführt. Die Steine aber, aus denen

dieser Aufbau der Zeremonien errichtet ist, tragen die Spuren ehrwürdigen Alters.

Es erübrigt sich, noch ein kurzes Wort über die Ursprünge des israelitischen Sündopfers zu sagen. Der Versuch, das levitische Sündopfer aus südarabischen Vorstellungen abzuleiten [81]), darf bei der Unsicherheit des Materials als nicht gelungen bezeichnet werden. [82]) Wie weit das babylonische Ritual für die Ausgestaltung der israelitischen Heiligtumsweihe und damit indirekt der israelitischen Sündopfer von Einfluß gewesen sein kann, ist oben (§ 17) gezeigt worden. Solche Übernahme fremder Riten bedeutet aber keine Wesensänderung in der Sühneauffassung Israels. Das israelitische Sühnopfer fußt nirgends auf magisch-mechanischen Vorstellungen. Immer ist es das Bundesverhältnis, das Volk und Gottheit verbindet, dem Israel seine Sühneriten dienstbar gemacht hat. Einen Gottesbund, der einst im Opferblut besiegelt worden ist, immer wieder zu erneuern und zu stärken — das ist im letzten Grunde Sühne — dazu erscheint das Blut in vielgestaltiger ritueller Verwendung als treffliches Symbol. So ist Israels Sühnopfer Erzieher zu Christus hin geworden, in dem der ewige Bund Gottes mit seinem Volk letzten und unüberbietbaren Ausdruck gefunden hat (Hebr. 9, 15).

---

[81]) Hommel, Überlieferung 322.

[82]) Gray, Sacrifice 63 f.

Verzeichnis der wichtigsten Schriftstellen.

	Seite
Gen 3, 22 f.	74
4, 3	73
9, 4	69. 73. 75
15, 9-18	83
18, 6-8	72
22, 1-14	109
28, 18	62. 86
35, 14	86. 91
Ex 4, 24-26	83
12, 13	82
21-27	82
23	32. 122
20, 10	12
24	55
24-26	88
21, 30	107
37	44
22, 3	44
6	44
6-10	43
7	43
8	43
10	43
16	37
33	71
23, 15	2
24, 4-8	78
29, 10-14	11 f. 87
21	65
36-37	30. 87
38-42	2
32, 30-32	108
34, 20	2
40, 16-38	5
Lev 1, 1-6, 7	5
1, 1-17	2

	Seite
Lev 1, 4	114
15	64
2, 1	53
3, 1-17	2
4	10. 20. 121. 123
4, 1-5, 13	7
4, 1-13	5. 8. 64 f. 123
2	34
4-12	12
6	65
11	93
12	93. 123
13-21	8. 10 f. 64 f.
14-21	5
22-26	5. 8. 63
4, 27-5, 13	5
4, 27-35	8. 63
31	54
32-35	8
5, 1-6	8. 45. 51. 119
2	47
3	47 f.
7	18
7-10	64
7-13	8. 63
8-11	48
9	64
11	53
12	55
12-14	42
13	53
14	41
14-16	6

	Seite
Lev 5, 14-26	5. 7
16	41. 43
17	34
17-19	6 f. 35. 41
20	5
20-26	6 f. 41 ff.
22	42. 46
24	41
6, 2	59
6, 8-7, 21	5
6, 14-19	119
17	59
17-23	7. 9
6, 17-7, 7	5
6, 18	121
19	9
20 f.	94
22	9
23	66
6, 24-7, 10	5
7, 1-7	7
2	121
3-5	60
10	53
27	71
8	5
8, 11	66
14 f.	87
14-17	12
23-24	40
30	65
9	20 f.
9, 3	123
8-11	66 f.
9	123
15	123

	Seite
Lev 9, 24	113
10, 1-5	23
2	67
17	95
18	67
19 f.	67
11, 24	46
25	47
32	110
12, 6	17
8	17
13	19. 28
28	19. 28
14, 1-8	69
1-32	14 f.
8	65
10	28
11	34
12-14	39 f.
13 f.	51
49-53	15
51	65
15, 1-15	48
16	19
19	19
25-30	48
31	47
16	21 ff. 122
16, 1-10	26 f.
11-28	25 f.
13	54
14	65
18	65
26	93
27	93
28	93
29-34a	24 f. 121
17, 3-7	76 f.
10	71. 73
10-14	74
11	76 f. 114
13	72
19, 19	37
20-22	36
21-22	19 f. 37
26	42, 75

	Seite
Lev 20, 10	36
21, 1-3	28
22, 4-7	28
23, 26-32	25. 121
26, 40	42
27, 13-27	43
15	43
19	43
Num 5, 5-8	44
12-31	53
6, 5	38
10	38, 49
10-21	17
11	38
12	34. 38
14	49
8, 6-22	13
15, 1-16	2
22-29	10
24	20
25	123
30	7
17, 6-13	32
11 f.	90
19, 16-22	70 f.
28, 1-8	2
22	29
29	21
29, 7-11	25. 121
16 ff.	29
31, 16	42
35, 31 f.	107
Deut 12, 23	69
24	61. 72. 73
14, 21	71
16, 16 f.	80
21, 1-9	109 f.
22, 9-11	38
24 f.	36
29	36 f.
Jos 7, 1	42
22, 22	42
Ri 6, 11-24	73
20-21	113
13, 8-23	73. 113
1 Sam 1, 24	2

	Seite
1 Sam 2, 15 f.	120
3, 14	32, 114
5, 5	81
6, 3	35
12, 3	107
14, 32	75
32-35	61
45	108
26, 19	32. 114
2 Sam 21, 1-14	108
24, 25 f.	114
1 Kön 8, 62-66	30
9, 25	2
10, 24	2
12, 17	52. 57
16, 10-13	77
12-16	2
18, 30-39	113
23, 21	29
Is 1, 10 ff.	120
Jer 7, 21 f.	120
18, 23	103
Ez 4, 14	71
20, 27	42
40, 38	27
42, 13	27
43, 18	62
43, 18-25	29 f.
43, 20	87. 89
43, 21	66. 92 f.
44, 7	72. 75
24-27	28
29	27
45, 18-20	29. 30 f. 88
19	122
21-25	29
46, 20	27. 95
Hos 4, 8	120
Am 3, 14	88
5, 22	107. 120
Mich 6, 7	108
Zach 5, 5-11	102
Job 1, 5	32. 114
42, 8	114
Ezra 10, 10	42

	Seite		Seite		Seite
Ezra 10, 19	36	1 Chron 5, 25	42	2 Chron 28, 19	42
Neh 1, 8	42	10, 13	42	29, 6	42
3, 37	103	2 Chron 12, 2	42	22	59
13, 27	42	26, 16	42	23 f.	29

Wichtige Sachen und Wörter.

אשם 51.
Altar 61.
Altarhörner 88.
Altarsühne 12.
Altarweihe 30. 87. 112. 114. 123.
Aussatz 14 f. 39. 48. 51. 65. 70. 87. 88.
Azazel 101 f.
Azazelbock 70. 99. 101.
Azkara 55.
ביד רמה 50 f.
בערכך 6. 57.
בשגגה 50.
Babylonisches Neujahrsfest 98 ff.
Babylonisches Ritual 55. 106. 124.
Babylonische Sühnezeremonien 100.
Bauopfer 81.
Beschneidung 83. 84.
Blut 32. 69.
Blutapplikation 92. 112.
Blutausgießen 77 f. 79. 114.
Blutausschütten 63.
Blutfluß 19. 48.
Blutgabe 81. 92.
Blutopfer 75 f.
Blutsalbung 123.
Blutsprengen 60. 65. 87. 91. 123.
Blutstreichen 65. 91.
Blutsühne 90.
Blutverbot 71 f.
Blutweihe 86.
Blutzeichen 82 f. 88.
Blutzeremonien 63. 90. 91. 106. 112.
Brandopfer 18. 113 f.
Bundeserneuerung 78.
Bundesblut 78 f. 124.
Bundesschluß 87.
Entsündigungsriten 30 f.
Entwicklungsgeschichte 115 f.
Ersatzleistung 107.
Essen des Opferfleisches 94 f.
Ezechiel 118 f.
Feldgeister 76.
Festopfer 20.
Fettstücke 113.
Feueropfer 113.
Gebet 1.
Geldablösung 107.
Geldzahlung 52.
Gemeinschaftsopfer 1 f. 77 f. 111.
Gerste 53 f.
Gottesurteil 43.
Große Sündopfer 64. 101.
הקטיר 66.
חטא 51.
Haarscheren 39.
Handaufstemmen 12. 58 f. 96 f. 112.
Heiligtumsweihe 87. 101. 105. 122.
Herr des Opfers 57. 62.
Hochheiligkeit 94.
Hoheitsopfer 1 f.
ידה 44 f. 46.
Jungstier 56.
Königssalbung 85.
Kritische Schule 117.
Kultusgeschichte 115.
Leiche 47 f.
Leichtsinnssünden 51.

Lebenswasser 16. 70. 71.
Levitenweihe 13.
מעל 6. 41 f.
Nasiräer 16 f. 38. 49.
Naturalleistung 52. 57. 119.
Öl 14. 53.
Ölsalbung 85. 86.
Ölweihe 85.
Opfer 1.
Opferfleisch 66.
Opfergesetze 32. 57. 97. 116.
Opferidee 110.
Opferkult 120.
Opferpriester 60. 62.
כפר akkadisch 104 f.
hebräisch 102 f.
Personensühne 105.
Philister 35.
Priesterliches Einkommen 95.
Priestersalbung 86.
Priesterweihe 11 f. 30. 88.
Privatopfer 51.
Räucheraltar 122.
Räucheropfer 32. 54 f.
Reinheitsgesetze 46.
Reinigungswasser 47. 70.
Reinigungszeremonien 18. 29 f.
Restitution 34 f. 41. 43.
Ritualentwicklung 123.
Rote Kuh 70 f.
שׁרף 66.
Sakrileg 36. 51.
Samenfluß 19. 48.
Samenmischung 37 f.
Schafvieh 56.
Schlachtung 58 f. 76 f.
Schlachtopfer 110.
Schuldopfer 3. 5. 7. 27 f. 36 f. 41. 51. 62.
Schwellengötter 81.
Steinhaufenaltar 88 f.
Steinsalbung 86.
Stellvertretung 107 f.
Stellvertretende Hinrichtung 110.
Straftod 107. 110.
Sühne 112.
Sühnopfer 1 f. 110. 118.
Sühnemincha 53.
Sühnezeremonien 29 f.
Sündopfer 3. 5. 7 f. 9. 27 f. 49 f. 51. 63. 120 f.
Sündopferfleisch 93 f.
Sündopferritual 68. 92.
Taubenopfer 48 f. 59. 64.
Tempelsteuern 1.
Todesstrafe 50 f.
Totemismus 80.
Unreine Tiere 46.
Verbrennen der Opfertiere 93.
Vermischungen 19.
Versöhnung 32.
Versöhnungstag 21—27. 65. 71. 87. 121.
Waschen 97.
Weiheopfer 40.
Weihrauch 54.
Widder 57.
Wochenbett 17 f.
Zerika 91 f.
Zeugnispflicht 45.
Ziegenvieh 56.

221.931
S375
Schutz, Dionys
AUTHOR
Suhuld und sundopfer im alter
TITLE
testament
DATE DUE | BORROWER'S NAME

221.931
S 375

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library